

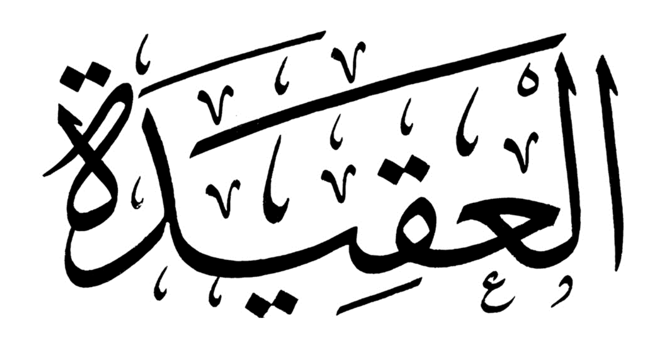
شهر جمادى الثانية ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م ـ العدد (١٥)

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

شهر جمادى الثانية ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م ـ العدد (١٥)

تصدر عن

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

islamic.css@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر

- ❖ الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- ❖ يتمّ تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- ❖ يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- ❖ المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- ❖ يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.
- ❖ للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- ❖ يفضل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- ❖ المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ❖ إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والايميل.
- ❖ الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- ❖ تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

الموقع الالكتروني للمركز
www.iicss.iq

البريد الالكتروني للمركز
Islamic.css@gmail.com

البريد الألكتروني للمجلة
aqeedah.m@gmail.com

محتويات العدد



بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

ترصد المراكز البحثية والمؤسسات العلمية وتحلّل نتاج فاعليتها في الأوساط والنخب المستهدفة بحراكها البحثي؛ لتجد قطوف محصلتها المعرفية يانعة فيما قدّمت، وأسهمت في دائرة التجارب الفكرية وتوظيفها مشاريع علمية لها آثارها الواضحة.

إنّ الخطى الحثيثة التي يسلكها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية وهو يقدّم للباحثين العدد الخامس عشر من مجلة العقيدة، فضلاً عن إصداراته العلمية المتنوّعة في المجالات الراعية للتنمية الفعّالة في ميدان الاستراتيجية العقدية والفكرية؛ إنّما يقدّم مثالاً واقعياً ينطق عن المسارات التي تمثّلها الساحة العقدية في أحداثها المتواصلة يوماً بعد يوم، والمتطوّرة بكل اتجاهاتها، وهو يستشرف التحدّيات وملامحها القائمة على التطرف الظلامي في الفكر، ويرسّخ بمناهج العقلانية المعالجات والحلول الناقدة لعمه الانحراف الضال عن أُصول الدين وقواعده الثابتة.

في هذا العدد المميز من العقيدة ينفتح الباب واسعاً على الإمامة في قراءة حجاجية للتراث الإسلامي، وإشهار جذورها، وينبئ عن مقام الإمامة الرؤية المتجددة للصدّيقة الشهيدة (عليها السلام) في ضوء المناهج المعاصرة.

ولا ينبتّ العدد من تعضيد هذا المسلك في الإمامة عن فرقانية الثورة الحسينية وأصل منبعها الإلهي في التفريق بين الحقّ والباطل، فالحسين الإمام (عليه السلام) فرقان القرآن، وعاشوراؤه مرآة القرآن، والإمامة أهلها بعضهم من بعض، فلا ريب في سنخية كلّ واحد منهم للآخر، وهذا ما انعقد عليه بحث مظاهر التشابه بين الإمامين السجّاد والكاظم (عليهما السلام).

وفي العقيدة أبحاث أُخرى جالت أصداء أفكارها لباب مفكريها وباحثيها وتجلّت حروفها مصاديق صفحاتها بين أيدي قرّائها، والحمد لله ربّ العالمين..

مدير التحرير

الإمامة
في التراث الحجاجي الإسلامي

أ.د. الشيخ محمد شقير

تعدّ قضيّة الإمامة إحدى أهمّ القضايا على الإطلاق، الّتي كانت مورداً للجدل والحجاج الكلامي بين مختلف الفرق في التّاريخ الإسلامي. وبغضّ النّظر عن الأسباب التي أدّت إلى تسعير هذا الحجاج على مدى قرون، فإن نتائج عدّة ترتّبت على ذلك الحجاج، منها إنتاج تراث حجاجي كبير، وتدوينه في موضوع الإمامة، ومختلف أبعادها ومسائلها.

من هنا، نجد من المجدي الإضاءة على جملة من أهمّ ذلك الحجاج، وتحديداً ذاك الذي عُني بأصل قضيّة الإمامة، وضرورتها، وفلسفتها على مستوى الاجتماع المعرفي الديني، وأيضاً الاجتماع السياسي، من حيث ضرورة وجود الإمام (الحجّة) في كلّ عصر، للقيام بجملة تلك الوظائف، التي ترتبط بالاجتماعين الدّيني والسياسي.

وتوضيح ذلك: إن الله تعالى قد أنزل الكتاب، وأرسل الرسل لبيان حقيقة الدّين، ولهدايتهم إلى المعاني الحقيقيّة للدّين ودلالاته. وبما أنّ الكتاب (القرآن الكريم) ليس لزمان الرّسول صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فقط، وإنّما هو لجميع الأزمنة بعده. وبما أنّ معاني القرآن الكريم لم تنفذ في زمن الرّسول صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وإنّما هو (القرآن الكريم) دائماً يفيض بالمعاني، وهو لكلّ زمان. وبما أنّه في كلّ يوم هناك مستجدّات وقضايا

جديدة نتيجة التّطوّر الاجتماعي، تحتاج إلى العودة إلى كتاب الله لمعرفة حكمه فيها؛ فالسّؤال الذي يطرح نفسه هو: من يبيّن تلك المعاني والمعارف بعد وفاة الرّسول صلى الله عليه وآله، ومن هي تلك الجهة الدّينيّة التي على النّاس العودة إليها، للوصول إلى المعاني الحقيقيّة للدّين، وتجنّب المعاني الزّائفة، والتأويل الخاطئ للكتاب؟

وهذا المبيّن الذي على النّاس العودة إليه بعد وفاة النّبي صلى الله عليه وآله، يجب أن يكون عالماً بحقائق الكتاب وحقيقة تأويله، وقادراً على الوصول إلى معانيه الحقيقيّة، وتمييزها عن المعاني الزّائفة، التي تُنسَب إلى الدّين وتُلقى عليه.

إنّ السّؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا كان الله تعالى يوفّر لنا في زمن الرّسول صلى الله عليه وآله الوسيلة لتبيّن المعاني الحقيقيّة للكتاب، وتجنّب تأويله الخاطئ، وهي - أي تلك الوسيلة - الرّسول صلى الله عليه وآله نفسه، الذي يبيّن للنّاس ما نزّل إليهم؛ فلماذا لا يفعل الله تعالى الأمر نفسه بعد وفاة الرّسول صلى الله عليه وآله؟ مع أنّ جميع الأسباب التي تقتضي وجود المبيّن في زمن الرّسول صلى الله عليه وآله، هي نفسها تقتضي وجود المبيّن بعد وفاته، إن لم نقل بوجود أسباب إضافيّة، تقتضي ذلك المبيّن بعد الوفاة. وهل يمكن القول إن الله تعالى يريدنا أن نصل إلى تلك المعاني الحقّة للدّين وتأويله الصحيح في زمن الرّسول صلى الله عليه وآله، أمّا بعد وفاته، فإن الله تعالى لا يريد ذلك؟

وهل يمكن الادعاء بأن الله تعالى قد أنزل الكتاب، وأودع فيه جميع أسباب الهداية ومعانيها، لكنّه لم يوفّر للنّاس الوسيلة (المبيّن)، للوصول إلى تلك الأسباب ومعانيها، بطريقة لا خطأ فيها ولا شبهة، إلّا على مدى ما يقرب من عشرين عاماً. أمّا على مدى مئات السّنين بل وآلافها، فإنّه تركهم من دون تلك الوسيلة، التي توصلهم إلى تلك المعاني الصّحيحة؟

وهل يصحّ القول، إن الله تعالى قد جعل المبيّن لحقائق الكتاب وتأويله لجمع قليل من المسلمين (في زمن النّبي صلى الله عليه وآله)، لكنّه لم يفعل الأمر نفسه لمئات الملايين،

بل لمليارات المسلمين، منذ وفاة النّبي ﷺ إلى قيام السّاعة، وتركهم من دون هادٍ، يهديهم إلى حقائق الدّين، وصحيح التّأويل؟

إنّ من المنطقي جدّاً القول بأنّ الله تعالى عندما أنزل الكتاب، وأودع في بطونه جميع أسباب الهداية، وجعله تبياناً لكلّ شيء؛ أن يجعل لنا دائماً وأبداً، وفي كلّ عصر، من يبيّن حقيقة معانيه، وتأويله الحقّ، ويجنّب النّاس التّأويل الباطل، الذي يجافي حقيقته ومعانيه الحقّة.

– أمّا القول بأنّ الرّسول ﷺ قد بيّن كلّ شيء، وعليه لا حاجة إلى ذلك المبيّن بعد وفاة الرّسول ﷺ؛ فهو قول ينطوي على أكثر من خلل.

أولاً: يترتّب على ذلك القول أنّ معاني القرآن الكريم قد استنفدت في زمن النّبي ﷺ، وأنّه لا حاجة بعد وفاته إلى من يأوّله ويبيّن معانيه. وهذه النّتيجة غير صحيحة.

ثانياً: إنّ الواقع التّاريخي بعد وفاة النّبي ﷺ إلى عصرنا، يُبطل هذا الرّأي، لأنه، نتيجة للمتغيّرات الاجتماعيّة، فإنّ آلاف المسائل المستجدّة بعد وفاة النّبي ﷺ لم يبيّن حكمها فيما جاء عن النّبي ﷺ، فضلاً عن القول: فيما صحّ عنه من حديث.

– أمّا القول بأنّه توجد حاجة إلى المبيّن بعد وفاة النّبي ﷺ، لكن هذا المبيّن هم عامّة العلماء، الذين يختلفون عن النبي ﷺ، بأنّهم لا يملكون القدرة على الوصول إلى المعاني الحقّة للكتاب عن يقين، وإنّما آراؤهم قد تصيب وقد تخطئ؛ فهذا أيضاً يترتّب عليه كثير من النّتائج، عندما يُقَال بعدم وجود الوسيلة المعصومة لبيان الكتاب بعد النّبي ﷺ.

أولاً: إذا اختلف العلماء فيما بينهم - وما أكثر اختلافهم - فقول من نرجّح، نحن عامّة النّاس.

ثانياً: هل لدى عامّة النّاس القدرة على ترجيح قول عالم على آخر، في كثير كثير من المسائل، وأدقّها وجسيمها؟

ثالثاً: ألن تلعب عدد من العوامل السياسيّة والعصبيّات والأهواء... دورها في اتّباع رأي، والإعراض عن آخر؟

رابعاً: ألن يؤدّي هذا الأمر - ترك ذلك لعامّة العلماء على اختلافهم - إلى حصول الاختلاف والتّفرقة بين الناس، وتالياً النّزاعات والفتن والحروب بينهم، كما حصل في التّاريخ الإسلامي، إلى عصرنا هذا؟

خامساً: ألا يصحّ القول عندها، بأنّ الله تعالى قد أغرى أمّة **محمّد** صلى الله عليه وآله - إذا سلّمنا بهذا القول - بالاختلاف والتّفرقة والتّنازع...، مع أنّه تعالى قد نهاهم عن ذلك في القرآن الكريم، وعلى لسان النّبي صلى الله عليه وآله؟

سادساً: بناءً على هذا القول، يُطرح هذا السّؤال: لماذا يوفّر لنا الله تعالى هدايته كاملة زمن النّبي صلى الله عليه وآله، ويحرمنا منها بعد وفاته؟ لماذا يجعل تلك الوسيلة إلى تلك الهداية الكاملة في حياة النّبي صلى الله عليه وآله، ولا يجعلها بعد وفاته، مع أنّ الاجتماع الإسلامي بعدها، ليس أقلّ حاجة إلى تلك الوسيلة، إن لم نقل بأنّه أكثر حاجة؟ وما الذي اختلف بعد وفاة النبي، حتى تعدم الحاجة إلى وجود مبيّن، يبيّن حقائق الدين، وحقيقة الكتاب، والصحيح من تأويله؟

سابعاً: نطرح المضمون نفسه في النّقطة السّابقة، لكن من جهة كلاميّة، بأن نقول: بما أنّ الله تعالى قد أودع جميع أسباب الهداية في كتابه، والذي (أي ذلك الكتاب) يحتاج دائماً إلى من يبيّن تأويله الحقّ؛ فلماذا يفعل الله تعالى ذلك - جعل أسباب الهداية في كتابه - إن كان سينزل الكتاب، ويمتنع عن جعل الوسيلة التي تبيّن تأويله الحقّ، وتميّزه عن التّأويل الباطل، طيلة آلاف من السّنين، لمجمل المسلمين ومئات ملايينهم، بل لعامة الناس، إلّا لقلّة قليلة منهم في زمن

النّبيّ ﷺ، وفقط وفقط، لما يقرب من عشرين عاماً؟ ما الحكمة في ذلك؟ وهل يصحّ القول إنّ رحمة الله تعالى وحكمته، تقتضيان تلك الهداية، لقلّة قليلة من المسلمين، في برهة من الزّمن، ولا تقتضيانها لأكثر المسلمين، على مدى الزّمن ودوام الدّهر؟

ثامناً: بناءً على القول بأنّ سنّة النّبي ﷺ هي فقط المبيّن للكتاب وتأويله؛ فإنّ السّؤال التّالي يطرح نفسه: عندما يحصل الوضع والدسّ والتّحريف... في سنّة النّبي ﷺ نفسها، عندها ما العمل؟ وعندما تتعرّض سنّة النّبي ﷺ إلى التّغييب لعقود متطاولة من الزّمن، وما ترتّب على ذلك من أضرار عميقة أصابتها بقوة، وعندما يحصل الاختلاف في سنّة النّبي ﷺ نفسها، فكيف يمكن الوصول عندها إلى التّأويل الصّحيح للكتاب؟ ألم يحصل الكذب على رسول الله في حياته، وبعد وفاته؟ ألم تحرق أحاديث النّبي ﷺ، ويمنع من تدوين سنّته بحجج مختلفة؟ ألم يمنع حفظة أحاديث النّبي ﷺ من نشرها والتّحديث بها؟ وعليه هل يصحّ القول بأنّ سنّة النّبي ﷺ هي المبيّن لجميع ما يحتاج إليه النّاس، في جميع مسائلهم وقضاياهم، دقيقها وجسيمها، في كلّ زمن وفي كلّ دهر؟ إنّ الواقع العلمي ينفي ذلك.

تاسعاً: عندما يحصل كلّ ذلك الاختلاف بين العلماء، فهذا قد يعني أنّ رأياً قد أصاب حقيقة الدّين وصحيح التّأويل، في حين أن بقيّة الآراء قد ضلّت طريقها عن تلك الحقيقة وذلك الصّحيح من التّأويل، في كلّ مسألة من مسائل الدّين. وهنا ألا يصحّ القول - بناء على هذه الدّعوى - إنّ الله تعالى قد ألجأ المسلمين إلى الانحراف عن حقائق الدّين وصحيح التّأويل، عندما أمرهم أن يعودوا إلى عامّة العلماء - الذين قد يخطئون ويضلّون في آرائهم - بعد وفاة النّبي ﷺ، مع كثرة اختلافهم في جميع مسائل الدّين وقضاياه؟ فهل يمكن القول بأنّ الله تعالى قد تركهم بعد وفاة النّبي ﷺ من دون تلك الوسيلة والمبيّن، مع علمه بأنّ أكثرهم سوف يخطئ حقيقة الدّين، ويضلّ عن تأويله الصّحيح، ويفارق معانيه الصّحيحة؟

ألا يشير حديث افتراق الأمّة (إلى ثلاث وسبعين فرقة) وغيره إلى هذا المعنى؟

عاشراً: إنّ الله تعالى قد أمرنا بسلوك الصّراط المستقيم، والالتزام بالمعاني الحقّة والصّحيحة للدّين وتأويله، وتجنّب ما سواها، في حياة النّبي ﷺ وبعد وفاته. وهذا أمر لا نقاش فيه. والسّؤال هو: كيف يأمرنا الله تعالى بسلوك الصراط المستقيم، واتباع المعاني الحقّة للدين، وهو يعلم بأنّ عامّة النّاس، لا تستطيع أن تصل إلى تلك المعاني وصحيحها؟ وكيف يطلب الله تعالى أمراً من جميع النّاس، وهو يعلم بأنها لا تقوى عليه بعد وفاة النّبي ﷺ؟ كيف يأمرهم بذلك، من دون أن يوفّر لهم الوسيلة، التي تمكنهم من الوصول إلى تلك المعاني وصحيح التّأويل؟

إنّ هذا الأمر - أن الله تعالى قد تركهم من دون ذلك المبيّن وذلك الهادي - لا تصحّ نسبته إلى الله تعالى، الرّحيم، الحكيم في فعله وأمره.

إنّ ما نريد قوله في هذا المورد، هو الآتي:

١. أنزل الله تعالى الكتاب للنّاس، ليكون كتاب هداية لهم في مختلف جوانب حياتهم.

٢. هذا الكتاب يحتاج دائماً إلى المبيّن، الذي يبيّن حقيقة تأويله، ومعانيه الحقّة، ويحفظ الدّين، ويكون سبب عصمة من الاختلاف فيه، والضّلال عنه. ويحسن تطبيق معانيه وقيمه.

٣. إنّ من يتولّى تلك المهام، ينبغي أن يكون معصوماً (لا خطأ في بيانه وتأويله، ولا في تطبيقه) على مستوى البيان والتّطبيق.

٤. إنّ من يتحلّى بتلك المواصفات، والشّروط المعنويّة والعلميّة والعمليّة، هو شخص لا يتسنّى اختياره ومعرفته من النّاس، وإنّما يقع اختياره من الله تعالى[1].

٥. إنّ الله تعالى قد عرّف لنا هذا المبيّن ودلّنا عليه، وهو النّبي صلى الله عليه وآله نفسه في حياته. أمّا بعد النّبي صلى الله عليه وآله، فإن هذا المبين صلى الله عليه وآله هو أهل بيت النّبي صلى الله عليه وآله والأئمّة من ذريته. لكن ما ينبغي الإلفات إليه، هو أن الإمام الذي يتولّى دور ذلك البيان بعد النّبي صلى الله عليه وآله ليس نبيّاً، ولكن بيانه في تأويل الكتاب وإظهار السنّة، هو في قوّة بيان النّبي صلى الله عليه وآله، من حيث مطلوبيّة الأخذ به، واتّباعه.

وعليه، سوف نعرض هنا لبعضٍ من ذلك الحجاج، الذي جرى في التّاريخ الإسلامي، والذي يرتبط بأصل الإمامة وضرورتها، بالمعنى الذي ذكرنا.

١- من أهمّ ذلك الحجاج ما جرى بين هشام بن الحكم، أحد تلامذة الإمام الصّادق عليه السلام وأصحابه، وبين عمرو بن عبيد، شيخ المعتزلة في عصره، والذي يبيّن فيه هشام بن الحكم ضرورة وجود إمام في كلّ عصر، ترجع إليه النّاس في شكّها وحيرتها، وعند اختلافها، لتتبيّن ما هو الصّحيح من دينها، وتأويل كتاب ربّها.

عن يونس بن يعقوب قال: "كان عند أبي عبد الله الصادق عليه السلام جماعة من أصحابه، فيهم حمران بن أعين، ومؤمن الطاق، وهشام بن سالم، والطيار، وجماعة من أصحابه، فيهم هشام بن الحكم، وهو شاب.

فقال أبوعبد الله عليه السلام: يا هشام.

قال: لبيك يا ابن رسول الله.

قال: ألا تحدّثني كيف صنعت بعمرو بن عبيد؟ وكيف سألته؟

قال هشام: جعلت فداك يا ابن رسول الله إني أجلّك وأستحييك، ولا يعمل لساني بين يديك.

فقال أبوعبد الله الصادق عليه السلام: يا هشام إذا أمرتكم بشيء فافعلوه.

قال هشام: بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلوسه في مسجد البصرة، وعظم ذلك عليّ، فخرجت إليه، ودخلت البصرة في يوم الجمعة، فأتيت مسجد البصرة، فإذا أنا بحلقة كبيرة، وإذا أنا بعمرو بن عبيد، عليه شملة سوداء متزّر بها من صوف، وشملة مرتد بها، والناس يسألونه، فاستفرجت الناس فافرجوا لي، ثم قعدت في آخر القوم على ركبتي، ثم قلت: أيّها العالم أنا رجل غريب، تأذن لي فأسألك عن مسألة؟

قال: فقال: نعم.

قال: قلت له: ألك عين؟

قال: يا بنيّ أي شيء هذا من السؤال؟

فقلت: هكذا مسألتي.

فقال: يا بني سل، وإن كانت مسألتك حمقاً.

قال: فقلت: أجبني فيها.

قال: فقال لي: سل.

فقلت: ألك عين؟

قال: نعم.

قال: قلت: فما ترى بها؟

قال: الألوان والأشخاص.

قال: فقلت: ألك أنف؟

قال: نعم.

قال: قلت: فما تصنع بها؟

قال: أتشمّم بها الرائحة.

قال: قلت: ألك فم؟

قال: نعم.

قلت: وما تصنع به؟

قال: أعرف به طعم الأشياء.

قال: قلت: ألك لسان؟

قال: نعم.

قلت: وما تصنع به؟

قال: أتكلم به.

قال: قلت: ألك اذن؟

قال: نعم.

قلت: وما تصنع بها؟

قال: أسمع بها الأصوات.

قال: قلت: ألك يد؟

قال: نعم.

قلت: وما تصنع بها؟

قال: أبطش بها، وأعرف بها اللين من الخشن.

قال: قلت: ألك رجلان؟

قال: نعم، قلت: ما تصنع بهما؟

قال: أنتقل بهما من مكان إلى مكان.

قال: قلت: ألك قلب؟

قال: نعم.

قلت: وما تصنع به؟

قال: أميز به كل ما ورد على هذه الجوارح.

قال: قلت: أفليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟

قال: لا.

قلت: وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة.

قال : يا بني إن الجوارح إذا شكت في شيء شمّته، أو رأته، أو ذاقته، أو سمعته، أو لمسته، ردّته إلى القلب، فتقن اليقين ويبطل الشك.

قال: فقلت: إنما أقام الله القلب لشك الجوارح؟

قال: نعم.

قال: قلت: فلا بدّ من القلب، وإلّا لم يستقم الجوارح؟

قال: نعم.

قال: فقلت: يا أبا مروان، إن الله تعالى ذكره لم يترك جوارحك، حتى جعل لها إماماً، يصحّح لها الصحيح، ويتقن ما شك فيه؛ ويترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم، لا يقيم لهم إماماً، يردون إليه شكّهم وحيرتهم، ويقيم لك إماماً لجوارحك ترد إليه حيرتك وشكك؟ فسكت ولم يقل شيئاً. ثم التفت إلي.

فقال: أنت هشام؟

فقلت: لا.

فقال لي: أجالسته؟

فقلت: لا.

فقال: فمن أين أنت؟

قلت: من أهل الكوفة.

قال: فأنت إذاً هو.

قال: ثم ضمني إليه، وأقعدني في مجلسه، وما نطق حتى قمت.

فضحك أبوعبد الله عليه السلام، ثم قال: يا هشام من علّمك هذا؟

قال: فقلت: يا ابن رسول الله جرى على لساني.

قال: يا هشام، هذا والله مكتوب في صحف إبراهيم وموسى(٢).

٢- من ذلك الحجاج، ما جرى أيضاً بين هشام بن الحكم وضرار في مجلس يحي بن خالد، حيث يبيّن هشام في ذلك الحجاج ضرورة وجود علم يقيمه الرّسول ﷺ بعده، لا يغلط ولا يحيف، معصوم من الذّنوب، مبرأ من الخطايا، يُحتاج إليه ولا يَحتاج إلى أحد. ويكون لديه من الصّفات والنّعوت، ما يجعله صالحاً لذلك الدّور. حيث نقل العلامة المجلسي هذه الواقعة:

"كان ليحيي بن خالد مجلس في داره، يحضره المتكلّمون من كل فرقة وملّة، يوم الأحد، فيتناظرون في أديانهم، ويحتجّ بعضهم على بعض.

فبلغ ذلك الرشيد، فقال ليحيي بن خالد: يا عباسي، ما هذا المجلس الذي بلغني في منزلك يحضره المتكلّمون؟

فقال: يا أمير المؤمنين ما شيء ممّا رفعني به أمير المؤمنين، وبلغ من الكرامة والرفعة، أحسن موقعاً عندي من هذا المجلس؛ فإنّه يحضره كلّ قوم مع اختلاف مذاهبهم، فيحّتج بعضهم على بعض، ويُعرَف المحقّ منهم، ويتبيّن لنا فساد كل مذهب من مذاهبهم.

قال له الرشيد: فأنا أحب أن أحضر هذا المجلس، وأسمع كلامهم، من غير أن يعلموا بحضوري، فيحتشمون، ولا يظهرون مذاهبهم.

قال: ذلك إلى أمير المؤمنين متى شاء.

قال: فضع يدك على رأسي، ولا تعلمهم بحضوري. ففعل.

وبلغ الخبر المعتزلة، فتشاوروا فيما بينهم، وعزموا أن لا يكلّموا هشاماً إلّا في الإمامة، لعلمهم بمذهب الرشيد، وإنكاره على من قال بالإمامة.

قال: فحضروا وحضر هشام....

قال ضرار [لهشام بن الحكم]: فسل.

قال هشام: أتقول إن الله عدل لا يجور؟

قال ضرار: نعم، هو عدل لا يجور، تبارك وتعالى.

قال هشام: فلو كلّف الله المقعد المشي إلى المساجد، والجهاد في سبيل الله، وكلّف الأعمى قراءة المصاحف والكتب، أتراه كان عادلاً أم جائراً؟

قال ضرار: ما كان الله ليفعل ذلك.

قال هشام: قد علمنا أن الله لا يفعل ذلك، ولكن على سبيل الجدل والخصومة، أن لو فعل ذلك، أليس كان في فعله جائراً؟ وكلّفه تكليفاً لا يكون له السبيل إلى إقامته وأدائه.

قال ضرار: لو فعل ذلك لكان جائراً.

قال هشام: فأخبرني عن الله عزّ وجلّ، كلّف العباد ديناً واحداً لا اختلاف فيه، لا يقبل منهم إلّا أن يأتوا به كما كلّفهم؟

قال ضرار: بلى.

قال هشام: فجعل لهم دليلاً على وجود ذلك الدين؟ (أو) كلّفهم ما لا دليل على وجوده، فيكون بمنزلة من كلّف الأعمى قراءة الكتب، والمُقعد المشي إلى المساجد والجهاد؟

قال: فسكت ضرار ساعة، ثم قال: لا بدّ من دليل، وليس بصاحبك.

قال: فضحك هشام، وقال: تشيع شطرك، وصرت إلى الحق ضرورة، ولا خلاف بيني وبينك إلا في التّسمية.

قال ضرار: فإني أرجع إليك في هذا القول.

قال: هات.

قال ضرار: كيف تُعقد الإمامة؟

قال هشام: كما عقد الله النبوّة.

قال: فإذاً هو نبي؟

قال هشام: لا، لأن النبوّة يعقدها أهل السماء، والإمامة يعقدها أهل الأرض، فعقد النبوّة بالملائكة، وعقد الإمامة بالنبي، والعقدان جميعاً بإذن الله عزّ وجلّ.

قال: فما الدليل على ذلك؟

قال هشام: الاضطرار في هذا.

قال ضرار: وكيف ذلك؟

قال هشام: لا يخلو الكلام في هذا من أحد ثلاثة وجوه:

إمّا أن يكون الله عزّ وجلّ رفع التكليف عن الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وآله، فلم يكلّفهم ولم يأمرهم، ولم ينههم، وصاروا بمنزلة السباع والبهائم، التي لا تكليف عليها. أفتقول هذا يا ضرار، أن التكليف عن الناس مرفوع بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؟

قال: لا أقول هذا.

قال هشام: فالوجه الثاني، ينبغي أن يكون الناس المكلّفون قد استحالوا بعد الرسول صلى الله عليه وآله علماء، في مثل حد الرسول صلى الله عليه وآله في العلم، حتى لا يحتاج أحد إلى أحد، فيكونوا كلّهم قد استغنوا بأنفسهم، وأصابوا الحق الذي لا اختلاف فيه؛ أفتقول هذا، أن الناس قد استحالوا علماء، حتى صاروا في مثل حد الرسول صلى الله عليه وآله في العلم، حتى لا يحتاج أحد إلى أحد، مستغنين بأنفسهم عن غيرهم في إصابة الحق؟

قال: لا أقول هذا، ولكنّهم يحتاجون إلى غيرهم.

قال: فبقي الوجه الثالث، لأنه لا بدّ لهم من عَلَم يقيمه الرسول لهم، لا يسهو ولا يغلط، ولا يحيف، معصوم من الذنوب، مبرأ من الخطايا، يُحتاج إليه، ولا يَحتاج إلى أحد.

قال: فما الدليل عليه؟

قال هشام: ثمان دلالات. أربع في نعت نسبه، وأربع في نعت نفسه.

فأمّا الأربع التي في نعت نسبه: بأن يكون معروف الجنس، معروف القبيلة، معروف البيت. وأن يكون من صاحب الملّة والدعوة إليه إشارة. فلم يرَ جنس من هذا الخلق أشهر من جنس العرب، الذين منهم صاحب الملّة والدعوة، الذي يُنادى باسمه في كل يوم خمس مرات على الصوامع، أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فتصل دعوته إلى بِر وفاجر، وعالم وجاهل، ومقرّ ومنكر، في شرق الأرض وغربها. ولو جاز أن يكون الحجّة من الله على هذا الخلق في غير هذا الجنس، لأتى على الطالب المرتاد دهر من عصره لا يجده. ولو جاز أن يطلبه في أجناس هذا الخلق من العجم وغيرهم، لكان من حيث أراد الله أن يكون صلاحاً يكون فساداً. ولا يجوز هذا في حكم الله تبارك وتعالى وعدله، أن يفرض على الناس فريضة لا توجد. فلمّا لم يجزِ ذلك، لم يجزِ إلّا أن يكون في هذا الجنس، لاتصاله بصاحب الملّة والدعوة، ولم يجزِ أن يكون من هذا الجنس إلّا في هذه القبيلة، لقرب نسبها من صاحب الملّة وهي قريش. ولمّا لم يجزِ أن يكون من هذا الجنس إلّا في هذه القبيلة، لم يجزِ أن يكون من هذه القبيلة إلّا في هذا البيت، لقرب نسبه من صاحب الملّة والدعوة. ولمّا كثر أهل هذا البيت، وتشاجروا في الإمامة لعلوّها وشرفها، ادّعاها كل واحد منهم، فلم يجزِ إلّا أن يكون من صاحب المّلة والدعوة إليه إشارة بعينه واسمه ونسبه، لئلّا يطمع فيها غيره.

وأمّا الأربع التي في نعت نفسه: أن يكون أعلم الناس كلهم بفرائض الله وسننه، وأحكامه، حتى لا يخفى عليه منها دقيق ولا جليل، وأن يكون معصوماً من الذنوب كلّها، وأن يكون أشجع الناس، وأن يكون أسخى الناس.

قال: من أين قلت: إنه أعلم الناس؟

قال: لأنه إن لم يكن عالماً بجميع حدود الله وأحكامه وشرائعه وسننه، لم

يُؤمَن عليه أن يقلب الحدود، فمن وجب عليه القطع حدّه، ومن وجب عليه الحدّ قطعه، فلا يقيم لله حدّاً على ما أمر به، فيكون من حيث أراد الله صلاحاً يقع فساداً.

قال: فمن أين قلت: إنه معصوم من الذنوب؟

قال: لأنه إن لم يكن معصوماً من الذنوب، دخل في الخطأ، فلا يؤمن أن يكتم على نفسه، ويكتم على حميمه وقريبه، ولا يحّتج الله عزّ وجلّ بمثل هذا على خلقه.

قال: فمن أين قلت: إنه أشجع الناس؟

قال: لأنه فئة للمسلمين الذين يرجعون إليه في الحروب، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿**وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاء بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾(٣)، فإن لم يكن شجاعاً فرَّ، فيبوء بغضب من الله، فلا يجوز أن يكون من يبوء بغضب من الله حجّة لله على خلقه.

قال: فمن أين قلت: إنه أسخى الناس؟

قال: لأنه خازن المسلمين، فإن لم يكن سخياًّ، تاقت نفسه إلى أموالهم فأخذها، فكان خائناً. ولا يجوز أن يحّتج الله على خلقه بخائن.

فقال عند ذلك ضرار: فمن هذا بهذه الصفة في هذا الوقت؟

فقال: صاحب العصر، أمير المؤمنين ـ وكان هارون الرشيد قد سمع الكلام كله ـ.

فقال عند ذلك (هارون الرشيد): أعطانا والله من جراب النورة، ويحك يا جعفر - وكان جعفر بن يحيى جالساً معه في الستر - من يعني بهذا؟

قال: يا أمير المؤمنين، يعني موسى بن جعفر.

قال: ما عنى بها غير أهلها، ثم عضّ على شفّته، وقال: مثل هذا حي، ويبقى لي ملكي ساعة واحدة؟! فوالله، للسان هذا أبلغ في قلوب الناس من مائة ألف سيف"(٤).

٣- ومن ذلك الحجاج، ما حصل بين هشام بن الحكم وعالم شامي، بمحضر الإمام الصّادق عليه السلام، حيث يبيّن هشام في ذاك الحجاج ضرورة وجود حجّة بعد النّبي صلى الله عليه وآله، يرفع الاختلاف الحاصل بين النّاس في فهم الكتاب والسنّة.

عن يونس بن يعقوب، قال: "كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فورد عليه رجل من أهل الشام، فقال: إني رجل صاحب كلام وفقه وفرائض، وقد جئت لمناظرة أصحابك.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: كلامك هذا من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله أو من عندك؟

فقال: من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله بعضه، ومن عندي بعضه.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: فأنت إذاً شريك رسول الله صلى الله عليه وآله؟

قال: لا.

قال: فسمعت الوحي من الله تعالى؟

قال: لا.

قال: فتجب طاعتك، كما تجب طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله؟

قال: لا.

قال: فالتفت إليّ أبو عبد الله عليه السلام فقال: يا يونس، هذا خصم نفسه قبل أن يتكلّم.

(إلى أن قال يونس): وكنّا في خيمة لأبي عبد الله عليه السلام في طرف جبل في طريق الحرم، وذلك قبل الحج بأيام، فأخرج أبو عبد الله عليه السلام رأسه من الخيمة، فإذا

هو ببعير يخب. قال: هشام وربّ الكعبة.

قال: وكان شديد المحبّة لأبي عبد الله عليه السلام. فإذا هشام بن الحكم، وهو أول ما اختطت لحيته، وليس فينا إلّا من هو أكبر منه سنّاً. فوسع له أبو عبد الله عليه السلام، وقال: ناصرنا بقلبه ولسانه ويده.

ثم قال للشامي: كلّم هذا الغلام؛ يعني: هشام بن الحكم.

فقال: نعم. ثم قال الشامي لهشام: يا غلام، سلني في إمامة هذا. يعني: أبا عبد الله عليه السلام؟

فغضب هشام حتى ارتعد، ثم قال له: أخبرني يا هذا، أربّك أنظر لخلقه، أم خلقه لأنفسهم؟

فقال الشامي: بل ربيّ أنظر لخلقه.

قال: ففعل بنظره لهم في دينهم ماذا؟

قال: كلّفهم، وأقام لهم حجّة ودليلاً على ما كلّفهم به، وأزاح في ذلك عللهم.

فقال له هشام: فما هذا الدليل الذي نصبه لهم؟

قال الشامي: هو رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال هشام: فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله من؟

قال: الكتاب والسنّة.

فقال هشام: فهل نفعنا اليوم الكتاب والسنّة فيما اختلفنا فيه، حتى رفع عنّا الاختلاف، ومكّننا من الاتفاق؟

فقال الشامي: نعم.

قال هشام: فلم اختلفنا نحن وأنت، جئتنا من الشام تخالفنا، وتزعم أن الرأي طريق الدين، وأنت مقر بأن الرأي لا يجمع على القول الواحد المختلفين؟

فسكت الشامي كالمفكّر.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: مالك لا تتكلم؟

قال: إن قلت إنّا ما اختلفنا كابرت. وإن قلت: إن الكتاب والسنّة يرفعان عنّا الاختلاف، أبطلت، لأنهما يحتملان الوجوه. ولكن لي عليه مثل ذلك.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: سله تجده مليّاً.

فقال الشامي لهشام: من أنظر للخلق ربّهم أم أنفسهم؟

فقال: بل ربّهم أنظر لهم.

فقال الشامي: فهل أقام لهم من يجمع كلمتهم، ويرفع اختلافهم، ويبيّن لهم حقّهم من باطلهم؟

فقال هشام: نعم.

فقال الشامي: من هو؟

قال هشام: أمّا في ابتداء الشريعة، فرسول الله صلى الله عليه وآله أمّا بعد النبي فعترته.

قال الشامي: من هو عترة النبي القائم مقامه في حجّته؟

قال هشام: في وقتنا هذا، أم قبله؟

قال الشامي: بل في وقتنا هذا.

قال هشام: هذا الجالس، يعني: أبا عبد الله عليه السلام، الذي تشد إليه الرحال، ويخبرنا بأخبار السماء وراثة عن جده.

قال الشامي: وكيف لي بعلم ذلك؟

فقال هشام: سله عما بدا لك.

قال الشامي: قطعت عذري، فعليّ السؤال.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: أنا أكفيك المسألة يا شامي، أخبرك عن مسيرك وسفرك، خرجت يوم كذا، وكان طريقك كذا، ومررت على كذا، ومرّ بك كذا. فأقبل الشامي كلما وصف شيئاً من أمره يقول: (صدقت والله).

فقال الشامي: أسلمت لله الساعة.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: بل آمنت بالله الساعة، إن الإسلام قبل الإيمان، وعليه يتوارثون، ويتناكحون. والإيمان عليه يثابون.

قال: صدقت، فأنا الساعة أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأنّك وصيّ الأنبياء"(٥).

٤- ولهشام بن الحكم كلام مع بعض المتكلّمين، يفسّر فيه معنى النّعمة التّامة على النّبي صلى الله عليه وآله، بأن يجعل الله تعالى الخلافة والنّبوّة في أهل البيت عليهم السلام، فكما جعل النّبوّة في النبي صلى الله عليه وآله، فإن تمام تلك النّعمة يقتضي بأن يجعل الخلافة في الأئمّة من ذريّته وأهل بيته عليهم السلام، كما حصل مع من كان قبله من الأنبياء، كموسى عليه السلام.

"وسأل هشام بن الحكم جماعة من المتكلّمين فقال: أخبروني حين بعث الله محمّداً صلى الله عليه وآله بعثه بنعمة تامّة، أو بنعمة ناقصة؟

قالوا: بنعمة تامّة.

قال: فأيّما أتمّ، أن يكون في أهل بيت واحد نبوّة وخلافة؟ أو يكون نبوّة بلا خلافة؟

قالوا: بل يكون نبوّة وخلافة.

قال: فلماذا جعلتموها في غيرها، فإذا صارت في بني هاشم ضربتم وجوههم بالسيوف..."(٦).

٥- وفي حجاج وقع بين عبدالله بن جعفر ومعاوية بن أبي سفيان، يبيّن فيه عبدالله بن جعفر أن فعل النّبي صلى الله عليه وآله في حياته، يثبت أنّه لم يكن ليترك أمر الخلافة للنّاس ليختاروا فيه، ولا يدعهم في شبهة وعمياء في ذلك. ويعتمد في ذلك على ما حصل في الإعداد لغزوة مؤتة، حيث أمّر النّبي صلى الله عليه وآله عليهم جعفر بن أبي طالب، فإن قتل فزيد بن حارثة، فإن قتل فعبدالله بن رواحة.

فالسؤال الذي يطرح هو:



هل يُعقل أن يعنى الرسول ﷺ بقضيّة الخلافة في جيش، ويهمل قضيّة الخلافة في عامّة النّاس؟

هل يُعقل أن يعنى النّبي ﷺ بمسألة الخلافة على مستوى غزوة، ويهمل مسألة الخلافة على مستوى أمّة؟

بل إذا أردنا أن نتوسّع خارج هذا المورد الحجاجي، لوجدنا كثيراً من الشواهد في حياة النّبي ﷺ وفعله، تظهر أنّه لم يكن يهمل قضيّة من يتولّى الأمر والقيادة في جميع المهام والمواطن، التي تطلبت أن ينوب عنه أحد ما فيها. فكيف يُعقل أن يفعل ذلك، فيما هو أخطر بكثير من تلك المواطن، وهو مستقبل أمّته في دينها ودنياها إلى يوم القيامة، وبما يترك أثره على مجمل المسلمين ومختلف شؤونهم، بل على مجمل البشرية، وكثير من أوضاعها. وفي لحظة لا يكون فيها النّبي ﷺ بين ظهراني تلك الأمّة؟

وقد يقول قائل بأنّه صحيح أن النّبي ﷺ في حياته لم يكن يهمل أمر من يخلفه على مدينة، أو يتولّى الأمر منه وعنه على جيش أو سريّة... لكن فرق في ذلك بين حياته ووفاته، ففي حياته يصحّ ذلك، أما بعد وفاته، فلا يصحّ ذلك، ولم يصدر منه!

والجواب هو الآتي:

إذا كان ما ذكر، من عدم إهماله أمر خلافته في حياته صحيحاً، فهو بعد وفاته أولى، وأشدّ ضرورة، وذلك لأمرين:

الأوّل: إن الرّسول ﷺ كان يشكّل في حياته نوعاً من الضّمانة للاجتماع الإسلامي، تحول دون الانجرار إلى الفتنة والتّفرقة والتّنازع. أمّا بعد وفاته، فإن الاجتماع الإسلامي يفقد تلك الضّمانة، ويصبح أكثر عرضة للتّنازع والاختلاف والوقوع في الفتنة. ومن ثمّ، تصبح العناية بالخلافة بعد وفاته، أولى منها في حياته.

الثّاني: إن خلافته في حياته قد كانت في موارد جزئيّة - كأن يخلف على مدينة لفترة ما، أو ما شابه - أما بعد وفاته، فإن خلافته هي خلافة مطلقة، تشمل الأمّة بأسرها في مجمل شؤونها... وعليه، يصبح الأمر هنا أولى، بأن يقال، بأنّه إذا لم يكن النبي ﷺ يهمل أمر خلافته في مواطن ذات حظ من الأهميّة، فكيف يهملها في مواطن ذات أهميّة أكبر. وإذا لم يكن يهمل شأن الخلافة في موارد لها حظ من الخطورة، فكيف يفعل في موارد هي أخطر بكثير من تلك التي في حياته؟

يقول عبدالله بن جعفر لمعاوية: "... يا معاوية، أما علمت أن رسول الله ﷺ حين بعث إلى مؤتة، أمّر عليهم جعفر بن أبي طالب، ثم قال: إن هلك جعفر، فزيد بن حارثة. فإن هلك زيد، فعبد الله بن رواحة. ولم يرضَ لهم أن يختاروا لأنفسهم.

أفكان يترك أمّته، لا يبيّن لهم خليفته فيهم؟! بلى والله، ما تركهم في عمياء ولا شبهة، بل ركب القوم ما ركبوا بعد نبيّهم، وكذبوا على رسول الله ﷺ فهلكوا، وهلك من شايعهم، وضلّوا، وضلّ من تابعهم، فبعداً للقوم الظالمين..."[٧].

٦- وفي حجاج للشّيخ الصّدوق رحمه الله مع الملك ركن الدّولة بن بابويه، يناقش فيه قضيّة الاستخلاف بمنهج عقلاني، عندما يقدّم أمثلة من الحياة العامّة للنّاس، تثبت أنّهم لا يتهاونون في أمورهم المستقبليّة، حتّى لو لم تكن عظيمة الخطر، وهم من عامّة العقلاء؛ فكيف الحال بالنّبي ﷺ، وهو سيّد العقلاء من البشر، وفي قضيّة هي من أخطر القضايا على مستقبل المسلمين ودينهم ودنياهم، وهي قضيّة خلافته، وما يترتّب عليها من تداعيات كبيرة جدّاً في مختلف الميادين، وشتّى المجالات، وإلى آخر الدهر؟

يقول الشّيخ الصّدوق رحمه الله: "... فكيف يجوز أن يخرج النبي ﷺ من الدنيا، ولا يوصي بأمر الأمّة إلى أحد، ونحن لا نرضى من عقل أكار٨* في قرية، إذا مات وخلف مسحاة وفأساً، لا يوصي به إلى أحد من بعده؟..."[٩].

٧- وفي حجاج للمأمون مع عددٍ من العلماء، يلامس فيه قضيّة المشروعيّة، ومن لديه الحقّ في الاختيار في أمر الخلافة بعد وفاة النّبي ﷺ. يقول المأمون لأولئك العلماء: "... وخبّروني: هل يجوز أن يبتاع أحدكم عبداً، فإذا ابتاعه صار مولاه، وصار المشتري عبده؟

قالوا: لا.

قال: فكيف جاز أن يكون من اجتمعتم عليه أنتم لهواكم، واستخلفتموه، صار خليفة عليكم، وأنتم ولّيتموه؟ ألا كنتم أنتم الخلفاء عليه؟ بل تأتون خليفة، وتقولون إنه خليفة رسول الله ﷺ ثم إذا سخطتم عليه قتلتموه، كما فعل بعثمان بن عفان؟

ثم قال: لمن المسلمون، والعباد، والبلاد؟

قالوا: لله تعالى.

قال: فوالله أولى أن يوكل على عباده وبلاده من غيره، لأن من إجماع الأمة، أنه من أحدث حدثاً في ملك غيره فهو ضامن، وليس له أن يحدث. فإن فعل فآثم غارم"[١٠].

إن ما يريد المأمون قوله في هذا الحجاج، هو أن الله تعالى لمّا كان هو المالك للعباد والبلاد، فهو الأولى أن يتصرف في ملكه، بأن يوكل على عباده من يختاره لذلك. وبما أن العباد مملوكون وليسوا مالكين - لأن الله تعالى هو مالك كل شيء - فليس لهم أن يوكلوا أحداً في شؤون البلاد والعباد.

٨- وفي حجاج بين ابن أبي الحديد المعتزلي وأبي جعفر يحي بن محمّد العلوي، يعتمد أبو جعفر على ما كان من فعل النّبي ﷺ في حياته، وعلى الجانب العقلائي في سيرة العقلاء، ليثبت بأن النّبي ﷺ ما كان ليهمل أمر الإمامة، لما يترتّب على ذاك الإهمال من مفاسد. فبعد أن يقول له ابن أبي الحديد بأن نفسه لا تسامحه في أن ينسب إلى الصحابة عصيان الرّسول ﷺ؛ يجيب أبو جعفر: "...وأنا

فلا تسامحني أيضا نفسي أن أنسب الرسول صلى الله عليه وآله إلى إهمال أمر الإمامة، وأن يترك الناس فوضى سدى مهملين، وقد كان لا يغيب عن المدينة إلّا ويؤمّر عليها أميراً، وهو حي ليس بالبعيد عنها، فكيف لا يؤمّر وهو ميّت، لا يقدر على استدراك ما يحدث؟!..."(١١).

أي إنّه إذا دار الأمر بين نسبة العصيان إلى الصحابة، ونسبة الإهمال والتّصرّف خلاف الحكمة إلى الرّسول صلى الله عليه وآله، فإنّه يختار الأوّل، ولا يقع في المحذور الثّاني. أي: يختار عصيان الصّحابة للنّبي صلى الله عليه وآله في شأن الخلافة، ولا يختار أن يتّهم النّبي صلى الله عليه وآله بما هو خلاف الحكمة والعقل، وبما يخالف حسن التّدبير، ويجافي حكمة السياسة.

والعجيب في الأمر، أن قوماً قد ارتضوا أن ينسبوا إلى الرسول أموراً لا تليق به، وتسيء إلى مكانته، وتنتقص من مقامه، حتى لا يراجعوا رأياً تمسّكوا به، أو قضية اعتقدوا بها، وحتى لا ينسبوا إلى بعض الصحابة ما صدر عنهم من فعل. فكيف يبلغ الرأي عندهم إلى هذا الحد، بأن ينسبوا إلى الرسول ما يخالف رجاحة عقله وسمو مقامه، ويقبلوا أن يعاب عليه، بما يجافي ما قاله الله تعالى فيه، ومع ما لديه من الكمالات، كل هذا فقط وفقط، حتى لا ينسب خطأ أو خطيئة إلى من لا يقارن أحد منهم به، ممن هم أدنى منه مقاماً وكمالاً، كما بين الثرى والثريا؟

٩- وفي أكثر من حجاج لابن طاووس، يظهر فيه أن شأن الإمامة أخطر من أن تتقلّده النّاس، لما يترتّب عليه في مختلف أمور الدّين والدّنيا، وأنّ النّاس - كائناً من كان - ليست مهيّأة ولا تصلح لذاك الاختيار، سواءً في زمن النّبي صلى الله عليه وآله أو بعده...

ويجري ابن طاووس تناظراً بين الملائكة في رفضهم اختيار آدم عليه السلام، وبين البشر في اختيارهم، فيقول: "... هل يقبل عقل عاقل فاضل، أن سلطان العالمين (الله تعالى)، ينفذ (أي يرسل) رسولاً أفضل من الأولين والآخرين إلى الخلائق في

المشارق والمغارب، ويصدّقه بالمعجزات القاهرة والآيات الباهرة، ثم يعكس هذا الاهتمام الهائل والتدبير الكامل، ويجعل عيار (أي معيار) اعتماد الإسلام والمسلمين على ظن ضعيف، يمكن ظهور فساده وبطلانه للعارفين.

فقال: كيف هذا؟

فقلت: لأنكم إذا بنيتم أمر الإمامة، أنتم ومن وافقكم أو وافقتموه، على الاختيار من الأمة للإمام، على ظاهر عدالته وشجاعته وأمانته وسيرته، وليس معكم في الاختيار له إلا غلبة الظن، الذي يمكن أن يظهر خلافه لكل من عمل عليه، كما جرى للملائكة، وهم أفضل اختياراً من بني آدم، لما عارضوا الله جلّ جلاله في أنّه جعل آدم خليفة، وقالوا: ﴿**قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**﴾[١٢]، فلمّا كشف لهم حال آدم عليه السلام. رجعوا عن اختيارهم لعزل آدم، وقالوا: ﴿**سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا**﴾[١٣]. وكما جرى لآدم الأكل من الشجرة، وكما جرى لموسى في اختياره سبعين رجلاً من خيار قومه للميقات، ثم قال عنهم بعد ذلك: ﴿**أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا**﴾[١٤]. حيث قالوا: ﴿**أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً**﴾[١٥]"[١٦].

وبعد أن يتحدّث في بعض اختيارات الأنبياء، والتي منها اختيار موسى عليه السلام سبعين رجلاً من خيار قومه للميقات، ثم ليتبيّن لاحقاً مآل ذلك الاختيار؛ يقول ابن طاووس: "... فكيف يكون اختيار غيرهم [غير الأنبياء] ممن يَعرف من نفسه، أنه ما مارس أبداً خلافة ولا أمارة ولا رياسة، حتى يعرف شروطها وتفصيل مباشرتها، فيستصلح لها من يقوم لها، وما معه إلا ظنٌ ضعيف بصلاح ظاهر من يختاره.

وهل يقبل عقل عاقل، وفضل فاضل، أن قوماً ما يعرفون مباشرة ولا مكاشفة تفصيل ما يحتاج إليه من يختارونه، فيكون اختيارهم لأمرٍ لا يعرفونه، حجةً على من حضر، وعلى من لم يحضر، أما هذا من الغلط المستنكر؟

ومن أين للذين يختارون إمامهم معرفة بتدبير الجيوش والعساكر، وتدبير البلاد وعمارة الأرضين، والإصلاح لاختلاف إرادات العالمين؛ حتى يختاروا واحداً يقوم بما يجهلونه، إنا لله وإنا إليه راجعون، ممن قلّدهم في ذلك، أو يقلّدونه؟

وممّا يقال لهم: إنّ هؤلاء الذين يختارون الإمام للمسلمين، من الذي يختارهم لهم لتعيين الإمام، ومن أي المذاهب يكونون، فإن مذاهب الذين يذهبون إلى اختيار الإمام مختلفة، وكم يكون مقدار ما بلغوا إليه من العلوم، حتى يختاروا عندها الإمام، وكم يكون عددهم، وهل يكونون من بلد واحد، أو من بلاد متفرّقة، وهل يحتاجون قبل اختيارهم للإمام أن يسافروا إلى البلاد، يستعلمون من فيها ممن يصلح للإمامة أو لا يصلح، أو هل يحتاجون أن يراسلوا من بَعُدَ عنهم من البلاد، ويعرفونهم أنهم يريدون اختيار الإمام للمسلمين؟ فإن كان في بلد غير بلدهم من يصلح، أو يرجح ممّن هو في بلادهم يعرّفونهم؛ أم يختارون من غير كشف لما في البلاد، ومن غير مراسلة لعلماء بلاد الإسلام. فإن كان سؤال من هذه السؤالات يتعذّر قيام الحجّة على صحّته وعلى لزومه لله جلّ جلاله، ولزومه لرسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ولزومه لمن لا يكون مختاراً لمن يختارونه من علماء الإسلام؛ أفلا ترى تعذّر ما ادعوه من اختيار الإمام؟!

ولقد سمع مني بعض هذا الكلام شخص من أهل العلم من علم الكلام.

فقال: إن الناس ما زالوا يعملون في مصالحهم على الظنون.

فقلت له: هب أنهم يعملون في مصالحهم في نفوسهم بظنونهم، فكيف تجاوزوا ذلك إلى التحكم على تدبير الله جلّ جلاله في عباده وبلاده، والإقدام بظنونهم الضعيفة على هدم الاهتمام بثبوت أقدام النبوة الشريفة، ونقل تدبيرها عن اليقين الشريف إلى الظن الضعيف؟ ومن جعل لهم ولاية على كل من في الدنيا والدين، وما حضروا معهم في اختيار الإمام، ولا شاركوهم ولا أذنوا لهم من سائر بلاد الإسلام. ومن وليهم عليَّ، وأنا غافل بعيد عنهم، حتى يختاروا لي بظنّهم

الضعيف إماماً ما وكلتهم فيه، ولا أرضى أبداً بالاختيار منهم. فهل هذا إلّا ظلم هائل، وجور شامل، من غير رضى من يدّعي وكالته، ونيابة ما استنابه فيها، من غير رضى من يدّعي نيابته؟!

ثم قلت لهم: أنتم ما كنتم تتفكرون فساده في أوّل مرّة، لما أظهر العدل واجتمعتم عليه. فلمّا تمكّن منكم قتلكم، وأخذ أموالكم. وقد رأيتم ورأينا، وسمعتم وسمعنا، من اختيار الملوك والخلفاء، والاطلاع على الغلط في الاختيار لهم، وقتلهم، وعزلهم، وفساد تلك الآراء..."(١٧).

ثم يكمل: "وقلت لهم: أنتم تعلمون أنه يمكن أن يكون عند وقت اختياركم لواحد... غير معصوم، ولا منصوص عليه، أن يكون في ذلك البلد وغيره من هو مثله أو أرجح منه، ولا تعرفونه، فكيف تبايعون رجلاً وتقتلون أنفسكم بين يديه، ولعلّ غيره أرجح منه، وأقوم بما تريدون..."(١٨).

تحليل و نتائج

نخلص من خلال قراءتنا لتلك النماذج، التي اخترناها من ذلك الحجاج إلى اكثر من تحليل، وإلى جملة من النتائج، نوجزها فيما يأتي:

١. مع أنه يوجد تراث كبير من النصوص الحجاجية التي عنت بموضوع الإمامة، لكن اختيارنا كان منحصراً بما له علاقة بأصل الإمامة وكبراها، وأدلّتها، وفلسفتها. حيث تبيّن لنا، أن هذه الموضوعات قد كانت محل بحث واهتمام، وأنها كانت قضايا مطروقة من قبل عدد من المتكلّمين في مجمل مراحل التاريخ الإسلامي.

٢. يلحظ إلى حدٍ بعيد، أن تلك القضايا والموضوعات، لم تكن تبحث بشكل منفصل في ذلك الحجاج وتلك المناظرات، وإنما كانت – إجمالاً - تبحث ضمناً مع موضوعات أخرى، تتّصل بموضوع الإمامة، وخصوصاً ما يرتبط منها

بأفضلية أهل البيت عليهم السلام وأئمتهم، ومرجعيتهم الدينية والسياسية، وغيرها من الموضوعات الخلافية.

٣. إن بحث تلك الموضوعات والقضايا، كان متّسماً باللغة والأسلوب اللذين كانا سائدين في ذلك الزمن. كما إن المفاهيم والمصطلحات التي تُستخدم في تلك النصوص - فضلاً عن أسلوب المقاربة من خلالها - قد تختلف عمّا هو سائد في عصرنا، وهو ما قد يتطلب إجراء أكثر من مقاربةٍ اصطلاحية بين تلك المفاهيم والمصطلحات، مع ما لدينا اليوم من قاموسٍ اصطلاحي في المجال نفسه، احترازا من أي التباس مفهومي أو فكري قد يحصل.

٤. إن معاينة تلك النصوص الحجاجية، تظهر مدى العمق الفكري الذي تتسم به. وتشير إلى المدى الذي وصل إليه التطوّر الجدلي والفكري في موضوع الإمامة، وغيرها. وهو ما ينسجم مع واقع الحال في الاجتماع الاسلامي وتاريخه، حيث كان موضوع خلافة النبي صلى الله عليه وآله والإمامة - بما تمثّل من سلطة دينية وسياسية - على رأس قائمة الاهتمام في المجال الفكري، كما في المجال الاجتماعي. ويشهد على ذلك حجم النتائج التي ترتبت عليها، ومدى خطورتها في الاجتماع الاسلامي، منذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا. وما نتج عن الخلاف فيها من تراث كبير على المستوى الفكري والكلامي.

٥. تعتمد تلك النصوص المقتبسة من أكثر من حجاج، ومن التراث الحجاجي على المنهج العقلي. بمعنى أنها تستند إلى مقدمات حسيّة تجريبية – فعل الحواس -، أو مقدمات نصية دينية – التكليف بعدم الاختلاف، والنعمة التامة - أو مقدّمات من حياة النبي صلى الله عليه وآله وسيرته - ما فعله صلى الله عليه وآله في أمر القيادة على الجيش المرسل إلى مؤتة، أو عند مغادرته المدينة - أو مقدّمات من الواقع العقلائي لعامة الناس – بأنهم يهتمون بمستقبل أمورهم، وخصوصاً الخطير منها - ثم ليتمّ الانتقال من تلك المقدّمات، إلى النتائج التي تترتّب عليها بالملازمة وبالأولوية. وموضوع

هذه الملازمة أو الأولوية إمّا فعل الله تعالى، أو فعل النبي صلى الله عليه وآله. فمثلاً، عندما يجعل الله تعالى إماماً لمملكة البدن - وهو العقل - ،فمن باب أولى أن يجعل إماماً لمملكة الأمّة - وهو النبي صلى الله عليه وآله وأوصياؤه من بعده -. وعندما يكلّفهم الله تعالى عدم الاختلاف، يلزم من ذلك، أن يجعل لهم علَماً دليلاً معصوماً من الله تعالى، يعصمهم من ذاك الاختلاف، وما يترتّب عليه من تداعيات على المستويين الديني والاجتماعي.

فضلاً عن تطبيق تلك الأولوية على فعل النبي صلى الله عليه وآله، من خلال المقاربة بين فعله وما يترتّب عليه في حياته، وبين ما يترتّب على ذاك الفعل بعد وفاته. بأن يقال بأنه إذا كان النبي صلى الله عليه وآله يستخلف على سرية أو جيش في حياته، فمن باب أولى أن يستخلف على أمته بعد وفاته. وإن كان يستخلف على المدينة في حياته، فمن باب أولى أن يستخلف على بلاد المسلمين بعد وفاته. لأنه لم يكن هناك أية آلية، أو صيغة أخرى لإنتاج السلطة، واختيار الخليفة، يمكن أن يركن إليها، لعلاج هذا الموقف الخطير. ولو كان هناك شيء من ذلك، لوجب أن يبيّنه النبي صلى الله عليه وآله بجميع تفاصيله، وشروطه، وآلياته.. ولمّا لم يفعل، ولم يأتِ في سنّته شيء من ذلك، فإنّ ذلك يؤكّد على أنه لا يوجد سوى الاستخلاف من صيغة لاختيار الخليفة، إذ إنّ الذي يختار هو الله تعالى، وما النبي صلى الله عليه وآله إلّا مبيّن لذاك الاختيار ومعبّر عنه.

فضلاً عن تطبيق تلك الأولوية استناداً إلى ما يقوم به عامّة العقلاء في شؤونهم، الذين يوصون في مجمل أمورهم، وخصوصاً في أمورهم الخطيرة، وخاصة عندما يكون عدم الإيصاء سبباً لكثير من المفاسد. لتكون النتيجة أن النبي صلى الله عليه وآله هو سيد العقلاء، فمن باب أولى أن يصدر منه ما ينسجم مع الطبيعة العقلائية للبشر وسيرتهم. وخصوصاً عندما يكون الأمر مرتبطاً بشأن هو غاية في الأهمية، بل قد لا يدانيه شأن آخر في خطورته وأهميته، وهو مستقبل أمّته في دينها ودنياها، وجميع شؤونها. وخاصة أن إهمال هذا الأمر هنا، كان معلوماً أنه سوف يؤدي إلى

إيقاع الأمّة في الاختلاف والتنازع والتقاتل والتفرقة، وكثير من المفاسد، التي وقعت منذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله وما زلنا نشاهدها، ونشاهد تداعياتها إلى يومنا هذا.

إذن، ما يميّز هذه النصوص المقتبسة، هو اعتمادها على الدليل العقلي، وعلى الملازمة، والأولوية، والسيرة العقلائية، للاستدلال، والوصول إلى النتائج، التي تتّصل بأصل الإمامة وكبراها، بالمفهوم الذي ذكرنا، وضرورتها، وفلسفتها في الاجتماع الديني والسياسي.

إنّ ما تقدّم من بحث وقراءة، يقود إلى جملة من التوصيات في هذا الإطار البحثي، والاجتماعي الديني، نوجزها فيما يأتي:

١- أهمية متابعة البحث في هذا النص الحجاجي، لتطوير هذا الميدان المعرفي بمزيد من البحث والتحليل، وعدم الاقتصار على جمع النصوص الحجاجية وعرضها.

٢- توظيف مجمل المناهج العلمية وأدواتها ذات الصلة، في معاينة ذلك النص الحجاجي والبحث فيه وفي موضوعاته، لما يمكن أن يوفره ذلك التوظيف من نتائج ذات أهمية في هذا الميدان.

٣- أخذ هذه البحوث من الإطار المذهبي – بمعناه العصبوي - إلى الإطار العلمي - بمعناه المنهجي والموضوعي-.

٤- العمل على جعل هذا التراث والبحث فيه سبباً للتواصل والتعارف، وعدم جعله سبباً للتفرقة والتنازع والتناحر.

٥- التأكيد على احترام كل طرف لرأي الطرف الآخر، حتى لو خالف ما لديه وما يعتقده. والسعي إلى تحصيل ثقافة الاختلاف، بناءً على القيم الدينية والإنسانية، حتى يكون الاختلاف سبباً للتجديد، والتطوير، والتصحيح، والمراجعة، والنقد المنهجي والمستديم.

* هوامش البحث *

١- سوف تقتصر النصوص الحجاجية، التي سيتم اختيارها على هذه النقاط الأربع المذكورة، والتي تشكل كبرى قضية الإمامة. أمّا تطبيق هذه الكبرى على صغراها (ما ذُكر في النقطة الخامسة)، فلعلّه يحتاج إلى بحث مستأنف. وإن كانت الكبرى في موضوع الإمامة، يقود إثباتها إلى صغراها، لأنه لا أحد يدّعي صغرى تلك الكبرى ومضامينها إلا مدرسة أهل البيتعليهم السلام .

٢- الشيخ الصدوق،الأمالي،مؤسسة البعثة ،قم،١٤١٧ ه.ق،ط١،ص٦٨٦.

٣- سورة الأنفال، الآية: ١٦.

٤- بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م، ط ٣، ج ٤٨، صص: ١٩٨-٣٠٢.

٥- الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، قم،مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٤١٧ه.ق، ط١، ج١، صص:٥٢٩-٥٣٣.

٦- المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣ م، ط ٣، ج ٤٧، ص ٤٠١.

٧- الشيخ عبدالله الحسن، مناظرات في الإمامة، الناشر: أنوار الهدى، ط١، ص١٠٢.

٨- * الأكار هو: المزارع. يقال: أكرت الأرض، أي حفرتها. والمراد أن المزارع الاعتيادي لا يرتضي أن يترك بعض الأدوات لديه من دون وصية، فكيف بالنبي(ص) في أمر الخلافة.

٩- م. ن، ص٢٥٩.

١٠- الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٤م، ج٢، ص٢١٣.

١١- ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة،مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، ج ٩، ص٢٤٨.

١٢- سورة البقرة، الآية: ٣٠.

١٣- سورة البقرة، الآية: ٣٢.

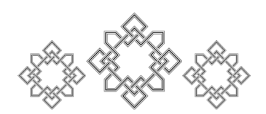
١٤- سورة الأعراف، الآية: ١٥٥.

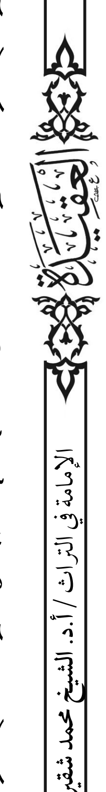
١٥- سورة النساء، الآية: ١٥٣.

١٦- ابن طاووس، كشف المحجة لثمرة المهجة، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٠م، ص٨٢-٨٣.

١٧- م. ن، صص ٨٣-٨٥.

١٨- م. ن، ص ٨٥.





السيدة الزهراء عليها السلام
قراءة في ضوء المناهج المعاصرة

د. الشيخ حسن كريم ماجد الربيعي(*)

المقدمة

ان دراسة الشخصية دراسة تفصيلية من جوانب عدّة تكشف عن جملة من الكوامن غير الظاهرة في السرد الذاتي المتعارف عليه وذلك لأثارة حالة التأثر في النزعات الانسانية والانثربولوجية الثقافية والاجتماعية، ان النظر والتأمل في سيرة الزهراء عليها السلام نظرة إرجاعيه استهلاكية لا تكاد تنفع الناظر والمنظر ولا السامع والملتقي، وتبدو مملة غير ذات نفع جديد إلا السماع مرة بعد أخرى بلا تفاعل، في حين ان الابتكار والتأصيل يستوجب استنطاق المرويات السردية للخروج برؤية معاصرة متجددة تواكب الثقافة الجديدة والاليات المعرفية المتطورة، لذلك فكرنا بمنهج المعاصرة وادواتها المعرفية في دراسة تراث الزهراء عليها السلام وقد رجحنا في دراستنا هذه منهجين هما المنهج الانساني ونزعته بالمفهوم الإسلامي لا الغربي آثار هذه الشخصية وحركتها الفعلية في فضاءات وجودها، ثم النزعة الانثربولوجية في الثقافة والاجتماع ونتاجات نصية مدونة في الفكر الإسلامي، ما تريده هذه الدراسة هي فتح آفاق البحث العلمي الرصين حول الشخصيات المؤثرة في التراث الإسلامي لقراءة ذلك بمنهج فكري ومعرفي ذي تأثير واقعي تتبناه

(*) جامعة الكوفة / كلية الفقه / قسم العقيدة والفكر الاسلامي.

المؤسسة الفكرية والعلمية التربوية، ان النظرة الكلية غير المجزئة تعطي رؤية ابعد مما نتصور في تفكيك الحدث التاريخي ونقله كأحداث وقعت لا ينفع في الربط والاتصال مع ذلك الحدث ولا فعالية مؤثرة في ديمومته، والذي اريد قوله ان ندرس تراث الزهراء كظاهرة قد تقع في الازمنة والامكنة اللاحقة ولمعالجة الاهداف والاغراض والمقاصد من التصدي الحضاري كمفاهيم ليست هي وليدة عصرها وتنتهي بل هي أصول معرفية في حوزة الفكر الإسلامي النابع من منابع القيم التأسيسية الأولى بل طالما حرص الرسول صلى الله عليه وآله ايصال تلك المفاهيم وتحديدها إلى سمع الزهراء عليها السلام مع معاناتها بعده، ان بيان العلاقة الرفيعة مع الرسالة وصاحبها لهي العلاقة بين الفكر ومصدره الوحياني .

قسمنا البحث إلى مبحثين الأول: تناول المنهج الانساني في ابعاده المختلفة على وفق المقاربة الاسلامية، والثاني: تناول المنهج الانثروبولوجي الثقافي والاجتماعي في النزعة التعليمية والارشادية لقيمة المنجز الحضاري والخوف من مصادرة تلك الجهود التأسيسية لصاحب الرسالة وصحابته فينتج الفرقة والاختلاف عن المسار المرسوم وتفاديا لظاهرة الانقلاب برفض الطاعة والانقياد لخط الرسالة المعصومية، هذا ما جاد به القلم من عونه ورحمته وسداده سبحانه وتعالى هو العلي العظيم والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول
الزهراء عليها السلام في ضوء المنهج الانساني

حاولت الحداثة بمفاهيمها ابعاد مفهوم الانسانية عن التعاليم الالهية واعطت تلك السمة للعقلانية وحدها وفيما يبدو ان طغيان الفعل المعاكس لتعاليم الكنيسة قد سبب القطيعة التراثية معها لامع التراث اليوناني والروماني، وقد انطلت على بعض المفكرين من دعاة المقاطعة مع التراث كعبد الله العروي

والطيب تزيني وسلامة موسى ومحمد اركون وغيرهم الذين قرروا بان كل فكر يقدس التراث يقود إلى اخفاق في فهم الحداثة[1]، ويبدو ان التراث يقصد منه الديني، ثم ذكر العودات بان الحداثة الاوروبية لها معاييرها ومفاهيمها ومكوناتها وتطبيقها وعلى رأسها القطيعة مع التراث بمعنى تحييده جانبا ونزع صفة القدسية منه[2]، وهذا الكلام غير دقيق وبعيد عن الفهم العميق لمرامي السياسة الغربية في ابعاد آثار التصرف الكنسي آنذاك في نصب الاباطرة والملوك والتدخل الكبير في ذلك مع تنامي طبقة البرجوازية الصاعدة التي تقف الكنيسة حجر عثرة أمام هذا الصعود فظهرت مثل تلك المدارس والتيارات الفكرية التي انصبت على التراث الروحي لتفرغه من تفكير الإنسان الحداثي، فكانت القطيعة ومحاولة تصدير ذلك للشعوب المستعمرة مع أنها لم تقطع صلتها بالتراث اليوناني والروماني إذ بعثت الفكر القديم قبل المسيحية بقوة.

امتلكت الانسانوية اهميتها القصوى منذ القرن السادس عشر ومع تتبع المفهوم وتطوره لا يقل صعوبة عن تعريفه إلا انه يمكن القول ان المفردة تحيل من الناحية التاريخية والثقافية إلى النهضة الاوربية التي بدأت في ايطاليا وانتشرت فيما بعد إلى بقية مناطق القارة كإنجلترا، وكانت في بدايتها تركز على الآداب والفنون لكنها امتدت إلى حقول الدين والتربية والتعليم فكانت سببا رئيسا في حركة الإصلاح إذ كانت هذه الاهتمامات محرمة على المسيحيين منذ اعتناق قسطنطين للنصرانية، وهو مما اخاف الكنيسة من هذا المفهوم إذ ان هذه الحركة كشفت عن ميول طبقية ارستقراطية غالت في تأليه العقل لدرجة استبعدت معها ما سواه وفي تأليه الفردانية لدرجة استبعادها روح الجماعة وافرزت حقدا مغاليا على الموروث المسيحي بأكمله[3].

وهذا المفهوم هو ليس من اكتشاف الفكر الغربي كما يدعون إذ هم يرجعوه إلى الفكر اليوناني فهو أمر قد عرفه الناس وآمنوا به منذ آلاف السنين

ويكشف ذلك علم التاريخ(٤)، فإذا كان قد عرفه الناس وآمنوا به إذاً الحضارة الإسلامية قد آمنت به باعتباره أمراً عقلياً مجمعاً عليه، بل ركزته في مصادر معرفتها الرئيسة، القرآن والسنة، قال تعالى في اعلاء شأن الإنسان جملة من الآيات بل منحه ما في الكون بالتخويل والتسخير والتصريف اكراما لهذا الكائن الانساني لما يمتلك من قوى كامنة عقلية وروحية تتفجر بأعمال الوسائل العقلية، فد ورد لفظ الإنسان "٥٩" مرة في القرآن الكريم بمفهوم هذا الكائن المعرفي الاخلاقي الذي يريد به خالقه الايمان والعمل الصالح والسير على الحق والدفاع عنه والصبر فإنها صفة هذا الكائن إن اراد المعرفة والأخلاق فعليه بالصبر لنيلها(٥)، وقد علمه مالم يعلم(٦)، وخلقه في احسن تقويم(٧)، ثم أكرمه(٨) وجعله سميعا بصيرا(٩)، وبصره بنفسه(١٠)، وعلمه البيان(١١)، وكان التكريم لهذا الكائن الانساني على أشده في نصوص القرآن الكريم قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾(١٢)، وبهذا النص الموجود في المدونة الوحيدة في العالم والتي وصلت الينا كاملة بالتدوين لحظة انطلاق النص تعطي لهذا الكائن الانساني الكرامة واعلاء الشأن، ومن اوصل لنا هذا الكلام هو ابو الزهراء الرسول الاكرم ﷺ فهو الواسطة بين المتكلم والمخاطب وبكل امانة وإخلاص يصف الإنسان بهذا الشكل المتميز ويشهد بذلك كل متتبع للتاريخ الإسلامي بالصبغة الانسانية أو العمق الانساني(١٣).

ولابد من معرفة هذا الإنسان المطلق في النص القرآني بما يصدر منه أو يحصل له من يقيمه تقييماً حقيقيا أو ظاهريا، فالأول من المطلع اطلاعه حقيقة والثاني من الظاهر المعاملاتي الاخلاقي والاجتماعي يمكن ان يقوم هذا الكائن، وقد قومت فاطمة الزهراء من خالقها ورسوله فقد جاءت نصوص تؤيد الذات الفاطمية باجلى مراحل الانسانية وصورها، ذكر عبد الله السبيتي في كتابه

(المباهلة) بقوله: (كانت فاطمة بنت محمد عليها السلام. . قد تجمع في نسويتها نواميس روحية وكمالات نفسية رفعتها في الانسانية إلى أسمى الدرجات. .)[١٤] وربما يرجع الباحث إلى آية المباهلة ليرى المعاني والمفردات التي تحتاج إلى وقفات وتأملات طويلة لمعرفة البعد الانساني لشخصية الزهراء وهي تقف مع اهل البيت- مصطلح قرآني – في الحوار الحضاري الخاضع للحجة والدليل والبرهان حتى لا يكون الكلام ادعاء أو مغامرة فالرؤية الانسانية المتمثلة بتصرف شخص الرسول صلى الله عليه وآله مع ان الغلبة معه والقوة والحكم بيده، لذا كانت الزهراء مع الجانب القيمي للإنسان سواء في آية المباهلة أو آية التطهير أو آية هل أتى وغيرهما.

كانت الزهراء تتحرك في فضاء الاسرة بالروح الانسانية المساهمة في هذا البناء والعمل بيديها، ولما دمعت عينا الرسول صلى الله عليه وآله وتكلم معها اجابته بكل ثقة: (يا رسول الله الحمد لله على نعمائه والشكر لله على آلائه)[١٥]، وهذا النص يؤيد الروح الانسانية بالرضا والصبر والعمل وهي صفات المؤمنين بدرجة عالية جدا في فهم هذا الوجود ومآله.

ويبدو ان التصرف السلوكي القولي والفعلي هو علامة وسمة من السمات المعبرة عن الشخصية الانسانية فلو تأملنا بخطبة الزهراء التي نقلها الثقات في مصنفاتهم التاريخية فقد عبرت عن النزعة الانسانية عندها بأجمل ما يكون لرد الحق إلى أهله بالحجة والدليل المقنعين لمن يريد ان يقتنع ويغلب العامل الانساني والحقوق فهي تربية ابيها فقد قدمت قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾[١٦]، لقد طالبت بحقها من الارث والنحلة وامر الخلافة لأمير المؤمنين عليه السلام، ان تغليب العامل الانساني العاطفي يهيئ المسامع لتلقي الخطاب بشكل افضل لذلك قالت عليها السلام: (فاسمعوا بأسماع واعية وقلوب راعية)[١٧]، ولما لم يُلبَّ طلبها غضبت على مثل هذه التصرفات وماتت وهي غضبى[١٨] تتألم من الوضع الاجتماعي بعد وفاة رسول

الله صلى الله عليه وآله إذ الخذلان والتخلي عن امير المؤمنين عليه السلام في ازمة السقيفة وقد صرحت في كلامها لنساء المهاجرين والانصار بقولها: (ما الذي نقموا من أبي الحسن، نقموا والله نكير سيفه، وشدة وطأته، ونكال وقعته، وتنمره في ذات الله) وفي موضع آخر اشارت إلى نتائج اختيار الإمام: ﴿**لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنْ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ**﴾[١٩]، هذه النصوص الخطابية ذات الاشارات الواضحة هي بيان حقيقة الأمر آنذاك وما آلت اليه الأمور والاحداث بعد السقيفة وفدك فقد حذرت الزهراء من تردي الاحوال وزيادة الفتن على أمة الإسلام فقالت :(ويعرف التالون غب ما أسّس الاولون. . وابشروا بسيف صارم، وخرج شامل واستبداد من الظالمين يدع فيكم زهيدا وجمعكم حصيداً فيا حسرة عليكم. ..)[٢٠].

يستشف الباحث جملة امور من خطابها الانساني الذي يؤكد على قضية جدا خطيرة في وضع الأمة في المستقبل الذي يتحول تدريجيا إلى غير أهله إذا فقد أهله اول مرة وهو ما آلت اليه الأمور إلى من هم استسلموا يوم فتح مكة سنة ٨ هـ وكان جلهم من المنافقين إذ دفع اليهم رسول اله صلى الله عليه وآله سهم المؤلفة قلوبهم لرد كيدهم للإسلام فكيف بهم إذا وصلوا الحكم على الأمة، وهو ما حذرت منه بقولها متحسرة: (وابشروا بسيف صارم وخرج شامل واستبداد من الظالمين يدع فيكم زهيدا وجمعكم حصيدا فيا حسرة عليكم).

ولا يشك احد في ان الزهراء عليها السلام كانت تنطلق من منطلقات انسانية وهمها الفكر الانساني الإسلامي واثر ذلك عليه من الاتجاهات السياسية التي قد تصل بالفكر الإسلامي للأمة بثقافة السطحيات الشكلية وذوبان المحتوى والمضمون القرآنيين، وفعلا قد تكونت ثقافة جديدة بعد وصول الملك العضوض إلى السلطة فنشأت عند الأمة ثقافة الخوف والركون في أغلب الحقب التاريخية التي مر بها التاريخ الإسلامي ومجد هذا التاريخ السلطة في تدوينه وضاعت كثير من الحقوق وتراكم السخط من قبل الجماعات المسلمة مما كان يؤدي إلى كثرة

الثورات ضد هذا التأسيس ولكنها لم تكن عدوانية وإنما كانت غالبا ذات أهداف اجتماعية وانسانية[٢١].

ذكر بعض الباحثين المعاصرين انتقال السلطة من الاخوانيات من المؤمنين إلى ايدي قريش التي حاربتهم في فكرة الدولة[٢٢] وهذه الانتقالة قد حذرت منها الزهراء عليها السلام في خطبتها فان الدولة الاموية قد استولت على مقاليد الأمور السياسية بيد من حديد، شاع فيه الظلم والقسوة وانعدام الانسانية.

المبحث الثاني
الزهراء عليها السلام في ضوء المنهج الانثروبولوجي

نشطت الدراسات الانثربولوجية بشكل كبير في العصر الحديث وتطورت كثيرا في عصرنا واتخذت جوانب عدّة واتجاهات وأقسام منها الانثربولوجيا الثقافية والاجتماعية في دراسات فكرية انسانية وميدانية وحتى استعمارية لغرض السيطرة على شعوب بدائية في تطورها الحضاري، فقد درست شعوب العالم الثالث دراسات انثربولوجية اجتماعية لمعرفة العادات والتقاليد والسلوكيات لغرض التمييز بين الشعوب والمدن والثقافات ليسهل التعامل معهم عند الاحتكاك بهم، في حين ظلت الدراسات فقيرة في عالمنا ومحيطنا بشكل ملفت للنظر.

إن كلمة Anthropology عرفها كنت kant بانها مذهب في معرفة الإنسان وقد ايد هيدجر كنت في نظرته بانها النظر في احوال الإنسان البدنية والبيولوجية والنفسية وهي اليوم تسعى إلى تحديد ماهية الحقيقة بوجه عام[٢٣].

إذا كانت الانثربولوجيا هي النظر في احوال الإنسان وتصرفاته وسلوكياته فالأولى في الدراسات الفكرية الإسلامية دراسة الإنسان المتكامل إذ نحن نحتاج

ديمومة النماذج وانتاجها في كل جيل للمحافظة على السمات الانسانية في الاجيال اللاحقة، وهو بناء فلسفي للحياة تتبناها المؤسسات التعليمية في الدرجة الأولى لصياغة نظرية تعليمية على وفق نظرية الاسوة في القرآن الكريم أو نظرية النمذجة التي تقاربها في طرائق التدريس المعاصرة.

ولا بد من التخلص من الخطاب الانثربولوجي الغربي المتهاون مع الاستعمار في دراسته للإسلام لذلك عد الوريث الاساسي للاستشراق[٢٤]، يرى بعض الباحثين التأكيد على البعد التاريخي في المجتمعات الإسلامية كدراسة الإسلام في صورته المثالية[٢٥]، فقد عد عصر النبوة هو النموذج الذي يجب ان يحتذى[٢٦] ولدراسة هذه الظاهرة أو التجربة لابد من دراسات للشخصيات التي صنعت الاحداث وأثرها في صناعة الاجيال وذلك لأصالتها وسيرتها وسلوكها ومنها السيدة الزهراء عليها السلام العنصر القريب والاقرب من نهج الرسالة وحضارتها بل ان كنيتها (أم ابيها) تدلّ على ذلك وهي كنية يفهمها العربي المنزلة السامية والرفيعة بمدى القرب من الاب ولها القاب أخرى ذات مضامين رفيعة جدا[٢٧]، وقد أعطاها الله عز وجل كرامة العصمة والطهارة لمؤهلاتها الشخصية المتميزة، قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[٢٨]، ولا خلاف في انّ الزهراء من أهل البيت ذاك المصطلح الخاص الشرعي وقد فسرته السنة الشريفة فلا حاجة للرجوع إلى اللغة أو العرف مثلاً.

ان لدراسة العلاقة الصميمية مع الرسول صلى الله عليه وآله يكشف عن التفاعل الروحي مع البناء الحضاري لمجتمع الجزيرة في عصر التأسيس والبناء أي المشاركة الفعلية في الالام والآمال لتكوين امة الإسلام حاولت الدراسات الاستشراقية التقليل من شأن الزهراء كدراسة لا منس[٢٩]، فله كتاب (فاطمة وبنات محمد) نشر في روما ١٩١٢ م باللغة الفرنسية، وهناك دراسة أخرى بعنوان (فاطمة بنت الرسول) كتبها لويس ماسنيون باللغة الفرنسية[٣٠].

ان اغلب الدراسات الاستشراقية تحتاج إلى اعادة قراءة وتقويم من ناحية الاحالات إلى المصادر فان الاعتماد على الروايات الصحيحة يفند جملة من اقوالهم المبنية على الروايات الضعيفة أو القدح بالشخصيات الإسلامية لهدف وغرض واضحين ولكن يتضح ذلك من معرفة احالاتهم وكشفها ثم نقدها نقدا موضوعيا لاكتشاف الحقيقة التاريخية واغراض واهداف الدراسات الغربية .

اشارت الروايات التاريخية إلى العلاقة بين الزهراء والرسول ﷺ وهي اسمى من ان تكون علاقة نسبية فالباحث المنصف يرى أنها اكبر من ذلك الاهتمام لوجود عناصر الامتداد الرسالي والمشاركة في بناء حضارة الإسلام واكتشاف البعد المستقبلي لهذه الحضارة، وكذلك يقرأ التاريخ كعلم نتجاوز به الماضي واحداثه للحاضر والمستقبل، وتشير دراسات معاصرة الآن إلى دراسات تاريخية ينظر فيها البعد التطوري لعلوم متداخلة مع التاريخ ذات علاقة به فالمعرفة التاريخية قد تداخلت فعلا مع مناهج العلوم الاجتماعية والانسانية من رصد منهج التطور وهو حقل للتواصل بين هذه العلوم(٣١)، ان تصرف الزهراء عليها السلام بعد وفاة الرسول ﷺ يستكشف منه حرصها على الديمومة الحضارية لفكر الإسلام وخوفها من التحول الخطير فكانت خطبتها التي عبرت بها عن هذا التخوف وقد حصل، فقد اشارت إلى اهمية المنجز التحولي الذي قام به الرسول ﷺ لأنه انار الظلماء آنذاك واقام الهداية وانقذ من الغواية وبصر من العماية(٣٢)، قالت الزهراء عليها السلام حول هذا المنجز الحضاري الكبير الذي حول حياة المسلمين بانتقالة ثقافية إلى فكرة الدولة والنظام والتنظيم (الفكرة القانونية) بعدما كانوا ابعد منها واقرب إلى الفوضى في ابسط الأمور الحياتية: (فأنار الله بمحمد ﷺ ظلمها، وفرج عن القلوب بهمها، وجلى عن الابصار عممها، وعن الانفس غممها)(٣٣)، هذا المنجز الحضاري الذي انار الظلمات في قلب الجزيرة العربية وحول التخلف إلى حضارة كان من صنع النبي وسيرته وسلوكه فيكم فلا يضيع ولا يصادر وهي اشارة إلى التمسك بنور

الرسالة الإسلامية والمنجز الحضاري بأسسه واصوله وقواعده.

كان هذا النص الصادر من الزهراء عليها السلام يشير اشارة واضحة إلى الانارة بالشريعة التي بها يكمل الإنسان ويتكامل بها، يقول الوحيد الخراساني: (ان الشريعة التي يكمل بها الإنسان وتصان بها العقول والنفوس والاعراض والاموال وتضمن بها الحقوق وتحفظ بها المصلحة العامة وتدعو إلى الايمان والعدل والتنزيه والتزكية والعز والعفة، وتسوق المجتمع إلى احسن نظام بإمامة الافضل في العلم والأخلاق والاعمال انما هي شريعة الإسلام)[٣٤] .

ورد النص الفاطمي بتفاوت في بعض الكلمات بين المؤرخين ويمكن عقد مقارنة بين هذه النصوص، فقد ذكره الجوهري (ت ٣٢٣هـ) بعبارة: (فأنار الله بأبي صلى الله عليه وآله ظلمها. .)[٣٥]، وذكره ابن طيفور (ت ٣٨٠هـ) بعبارة: (فأنار الله عز وجل بمحمد صلى الله عليه وآله ظلمها وفرج عن القلوب. ..)[٣٦]، وذكره الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) بعبارة: (كشف عن القلوب. .)[٣٧]، ويمكن الجمع بين هذه الخطب في دراسة الالفاظ وموضع الاختلاف فيها في دراسة مستقلة، لأن كلامنا هو عن الفعل الانثربولوجي الاجتماعي والثقافي في هذه الخطبة وجملة حياتها الشريفة، إذ ان النقطة الاساسية في حياتها الفعل والافعال الصادرة بعد فقدان النبي صلى الله عليه وآله وقد اشارت إلى خطورة المرحلة التاريخية اللاحقة بتأسيس ثقافة الإسلام الشكلي المنزوع والخاوي جوهريا، لذا قالت: (طاعتنا نظاما للملة وإمامتنا لـمَّاً للفرقة)[٣٨].

ومفهوم هذا الكلام الفوضى والاضطراب والفرقة والاختلاف في الصد عنهم وهو ما وقع في التاريخ الإسلامي اليوم فعنوان التوحد والاعتصام هو الطاعة والود والمودة مع الامامة لا مع المخالفة لهم وهو مشروع التوحد الإسلامي في ضوء التمسك بهذا المنهج الإسلامي وهو النظام في الطاعة والوحدة في الامامة ولكن الذي حصل ان الأمة افترقت، قال الإمام علي عليه السلام : (إلا ان هذه الأمة لا بد متفرقة

كما افترقت الامم قبلهم فنعوذ بالله من شر ما هو كائن)[٣٩]، انما افترقت لعلة وسبب هو ظاهرة الانقلاب التي اشار اليها النص القرآني وقول الزهراء عليها السلام وخطبتها لأوائل المسلمين وقد بينت خطورة المرحلة آنذاك باعتبارها مرحلة تأسيس لما بعد النبوة ونص امير المؤمنين عليه السلام لما حدث في الواقع مع ان الاشارة القرآنية محذرة من الانقسام والفرقة وظاهرة الانقلاب لعدم الطاعة وترك النظام، وقد بين الرسول بنصه النازل والشارح آثار الانقسام وأوصى بل أمر في التمسك بالطريق من بعده وبينه حفظا للامة من الاختلاف ولكنهم مع هذا اختلفوا وتصارعوا بالأقوال والافعال وتأسست ثقافة الشكلية الطقوسية، لذا قال امير المؤمنين عليه السلام: (إذا انبرى لنا قومنا فغصبونا سلطان نبينا فصارت الامرة لغيرنا وصرنا سوقة يطمع فينا الضعيف، ويتعزز علينا الذليل..)[٤٠] وقال الإمام الحسين عليه السلام: (ونحن اهل البيت اولى بولاية هذا الأمر عليكم..)[٤١].

ان دراسة هذه الظواهر التاريخية المعبرة عن منهج في رسم الإسلام النظري والعلمي على وفق الانثربولوجيا الثقافية والحضارية والاجتماعية بما يلائم الاسس والخطوط القرآنية ينتج بالفعل الواقع الحقيقي للمجتمع الإسلامي الموحد وخاصة ونحن نحاول رسم الصورة التأسيسية الأولى من قلب النبوة فاطمة الزهراء عليها السلام من خلال احوالها واقوالها وافعالها وسلوكها واهدافها وغاياتها من دون التركيز على الجزئيات الحدثية بل غاية الزهراء عليها السلام تذكير وتحذير الأمة من أهوال الفرقة والانقسام عن الطاعة والقيادة لأئمة الهدى عليهم السلام، فقد اهتمت الزهراء في خطابها بالنزعة التعليمية التي تروم تقديم نموذج جدير بالاقتداء، وهذه الابعاد ممكن أخذها من السرد الذاتي للشخصية كما ذكر ذلك في معجم السرديات في دراسة الشخصيات دراسة ذاتية[٤٢]، ولكن بتحليل واستنتاج .

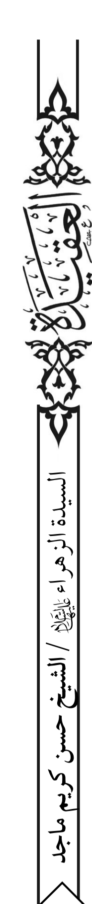
الخلاصة

بعد هذه الجولة في المنهج الانساني والانثربولوجي كآليات معاصرة للكشف عن جملة امور عامة في احوال الزهراء عليها السلام توصلنا لما يأتي:

١- العامل الانساني هو المحرك للسيدة الزهراء عليها السلام في ارشاد الأمة لأصالة النظرية الإسلامية ووعي مرحلة ما بعد النبوة.

٢- بينت الزهراء عليها السلام عمق المنجز الحضاري والثقافي الانثربولوجي محذرة من مصادرة الجهد النبوي وأئمته لصالح من كانوا يكيدون له.

والحمد لله رب العالمين..



❋ هوامش البحث ❋

(١) العودات، حسين، النهضة والحداثة بين الارتباك والاخفاق (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١م) ص ١٥٤، ص ١٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٥ .

(٣) معجم مصطلحات الحداثة ونقدها ،اعداد: قسم التراث والمعاصرة، موسوعة غير منشورة، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٩٠.

(٤) جو تشلك، لويس، كيف نفهم التاريخ، تر: عائدة سليمان عارف واحمد مصطفى ابو حاكمة (بيروت: دار الكتاب العربي، بلا) ص ٤٣ .

(٥) قال تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ سورة العصر/ ٢ –٣ .

(٦) قال تعالى: ﴿عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ سورة العلق / ٥ .

(٧) قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ سورة التين / ٤ .

(٨) قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ﴾ سورة الفجر/ ١٥.

(٩) قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ سورة الإنسان/ ٢.

(١٠) قال تعالى: ﴿بَلْ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ سورة القيامة / ١٤.

(١١) قال تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ سورة الرحمن / ٣ – ٤.

(١٢) سورة الاسراء / ٧٠ .

(١٣) زكار، سهيل، ندوة نشرتها مجلة المنهاج في حقل منتدى المنهاج حول التاريخ، العدد ٢/ السنة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦ م، يصدرها مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ص ٣٠٤ .

(١٤) السبيتي، عبد الله، المباهلة (طهران: مكتبة النجاح، ١٣٦٦ هـ) ص ٧٥.

(١٥) الاسكافي، محمد بن همام، كتاب التمحيص، تحقق: مدرسة الإمام المهدي (قم: مدرسة الإمام المهدي، بلا) ص ٦.

(١٦) سورة التوبة / ١٢٨ .

(١٧) الجوهري، ابو بكر احمد بن عبد العزيز برواية عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي، السقيفة وفدك، تحقق: محمد هادي الاميني (بيروت: شركة الكتبي للطباعة والنشر، ١٤١٣ هـ) ص ١٠١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٨ .

(١٩) الجوهري، السقيفة وفدك، ص ١٢٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢١) شمس الدين، محمد مهدي، محاضرات في التاريخ الإسلامي(السيرة النبوية) تحقق: حسن كريم الربيعي، غي منشورة، ص ٨ .

(٢٢) اريك وولف، التنظيم الاجتماعي في مكة وأصول الإسلام، اعداد: ابو بكر احمد باقادر (بيروت: دار الهاوي، ١٤٢٦ هـ) ص ٢٢٧.

(٢٣) للمزيد ينظر: معجم مصطلحات الحداثة ونقدها، اعداد مركز الفكر الإسلامي المعاصر، قسم التراث والمعاصرة، غير منشورة، ص ٢٥٨.

(٢٤) باقادر، ابو بكر، الإسلام والانثروبولوجيا (بيروت: دار الهادي، ص ١٤٢٥ هـ) ص١٢٧.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٣٠، دراسة عند اكبر احمد في ستة نماذج مثالية للمجتمع الإسلامي .

(٢٦) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

(٢٧) الحكيم، حسن عيسى، فاطمة الزهراء شهاب النبوة الثاقب (قم: شريعة، ١٤٣٠ هـ) ص ٣٣.

(٢٨) الاحزاب / ٣٣.

(٢٩) الحكيم، الزهراء، ص ٢٨ .

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(٣١) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ اتجاهات مدارس مناهج، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢ م) ص ٣٨٦.



(٣٢) الحكيم، الزهراء، ص ٢٤٢.

(٣٣) ابن رستم، ابو جعفر محمد بن جرير الطبري الصغير، دلائل الامامة، تحقق: قسم الدراسات الإسلامية (قم: بعثة، ١٤١٣ هـ) ص ١١٢ .

(٣٤) الخراساني، وحيد، منهاج الصالحين، تعليقة الوحيد الخراساني على منهاج الصالحين للسيد الخوئي، ص ٢٩٧.

(٣٥) الجوهري، السقيفة وفدك، ص ١٤١ .

(٣٦) ابن طيفور، ابو الفضل بن أبي طاهر، كتاب بلاغات النساء (قم: مكتبة بصيرتي، بلا) ص١٥ .

(٣٧) الطبرسي، ابو منصور احمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، تحقق: محمد باقر الخرسان، النجف الاشرف: مطبعة النعمان، ١٣٨٦ هـ) ص ١٣٣ .

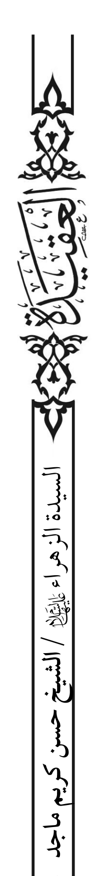
(٣٨) الاربلي، ابو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الائمة (بيروت: دار الاضواء، بلا) ص ١٠٩ .

(٣٩) صفوت، احمد زكي جمهرة خطب العرب في العصور العربية الزاهرة، مراجعة: محمد جاسم الحديثي (بغداد: بيت الحكمة، ١٩٩٩م) ص١٦٨ .

(٤٠) صفوت، جمهرة خطب العرب، ص ١٧٧.

(٤١) المرجع نفسه، ص ١٩٩.

(٤٢) مجموعة باحثين، معجم السرديات، اشراف: محمد القاضي، (بيروت: الرابطة الدولية للناشرين المستقلين، ٢٠١٠ م) ص ٢٥٨.



* المصادر والمراجع *

القران الكريم وهو القول الفصل.

الاربلي، ابو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح(ت٦٩٣هـ) .

١- كشف الغمة في معرفة الائمة، (بيروت: دار الاضواء، بلا).

اريك، وولف.

٢- التنظيم الاجتماعي في مكة واصول الإسلام، اعداد: ابو بكر احمد باقادر، (بيروت: دار الهادي، ١٤٢٦هـ).

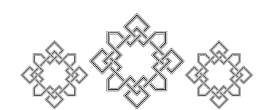
الاسكافي، محمد بن همام.

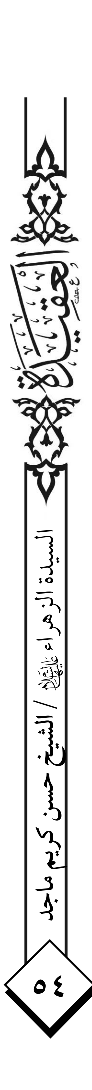
٣- كتاب التمحيص، تحقق: مدرسة الإمام المهدي، (قم: مدرسة الإمام المهدي، بلا).

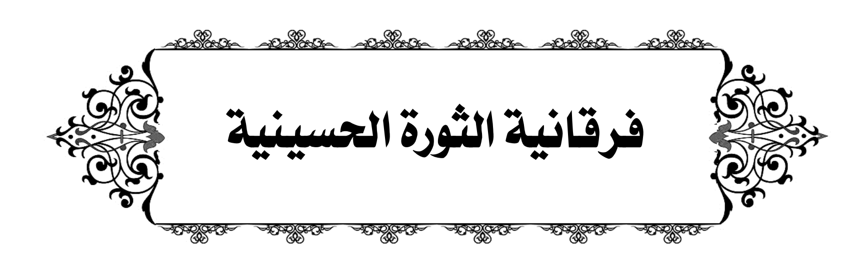
باقادر، ابو بكر .

٤- الإسلام والانثروبولوجيا، (بيروت: دار الهادي، ١٤٢٥ هـ).
جوتشلك، لويس.
٥- كيف نفهم التاريخ، تر: عائدة سليمان عارف واحمد مصطفى ابو حاكمة (بيروت: دار الكتاب العربي، بلا).
الجوهري، ابو بكر احمد بن عبد العزيز (ت ٣٢٣ هـ).
٦- السقيفة وفدك، تحقق: محمد هادي الاميني، (بيروت: شركة الكتبي للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ) .
الحكيم، حسن عيسى.
٧- فاطمة الزهراء شهاب النبوة الثاقب، (قم: شريعة، ١٤٣٠ هـ).
الخراساني، الوحيد.
٨- منهاج الصالحين، تعليقة على منهاج الصالحين للسيد الخوئي.
ابن رستم، ابو جعفر محمد بن جرير الطبري الصغير(ت ٤ هـ).
٩- دلائل الامامة، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، (قم: بعثة، ١٤١٣ هـ).
زكار، سهيل.
١٠- ندوة نشرتها مجلة المنهاج في حقل منتدى المنهاج حول التاريخ، العدد ٢/ السنة الأولى ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٦ مم، يصدرها مركز الغدير للدراسات الإسلامية.
السبيتي، عبد الله .
١١- المباهلة (طهران: مكتبة النجاح، ١٣٦٦ هـ).
شمس الدين، محمد مهدي.
١٢- محاضرات في التاريخ الإسلامي(السيرة النبوية) تحقيق: حسن كريم الربيعي، غير منشور.
صفوت احمد زكي.
١٣- جمهرة خطب العرب في العصور العربية الزاهرة) مراجعة: محمد جاسم الحديثي (بغداد: بيت الحكمة، ١٩٩٩ م).
الطبرسي، ابو منصور احمد بن علي بن أبي طالب (ت ٥٤٨ هـ).
١٤- الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، (النجف الاشرف: مطبعة النعمان، ١٣٨٦ هـ).
ابن طيفور، ابو الفضل بن أبي طاهر (ت ٣٨٠ هـ).
١٥- كتاب بلاغات النساء (قم: مكتبة بصيرتي، بلا).
العودات، حسين.
١٦- النهضة والحداثة بين الارتباك والاخفاق، (بيروت: دار الساقي، ٢٠١١ م).

١٧- معجم مصطلحات الحداثة ونقدها، اعداد: مركز الفكر الإسلامي المعاصر، قسم التراث والمعاصرة.
مجموعة باحثين.
١٨- تاريخ التاريخ اتجاهات مدارس مناهج، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢١ م) .







فرقانية الثورة الحسينية

د. عبدالاله نعمة الشبيب

خلاصة البحث

إن القرآن يعدّ الرابط الاساس لثورة الامام الحسين بكل ثورات الأنبياء ومن رافقهم من الربيين في طريق الجهاد في سبيل الله عز وجل ، والبحث الذي تناولناه تعرض الى كل صور ونماذج هذا الارتباط القرآني من خلال نصوص الآيات الشواهد أو من خلال الاشارات الخطابية لها أو اللطائف والحقائق القرآنية فيها ومن خلال مفردات بحثها . والحقانية والفرقانية التي ركز عليها البحث تعدّ جامعاً مشتركاً بين الثورة التي هي فرقان الجهاد الأصغر والاكبر وبين القرآن الذي هو كذلك في مسيرة الانسان.

وقد وقف البحث من خلال مباحثه على هذه العلاقة والربط وانتهى الى نتائج ثلاثة هي:

إن القرآن يمثل الثقافة الأصيلة في بحث الثورة الحسينية ، وإن قراءة نصوصه يضع البحث أمام العنصر الأول في القداسة ، وأخيرا إن المعالم القرآنية الحقانية والفرقانية للثورة الحسينية كانت واضحة في نفوس وعقول كل المشاركين في الثورة وضوحا يجعلهم يسيرون بإيمان كامل بها. وإنّ الذين وقفوا أمامها إنما وقفوا جحودا رغم ما استيقنتها انفسهم.

المقدمة

ثورة الحسين عليه السلام ثورة فرقانية، لأنها فرقت الحق عن الباطل وجعلته متميّزاً بالسيف ، والقرآن ، والمكان ، والأهداف.

فالسيف حينما وقع كانت أمة الحسين عليه السلام أمة. وأمة يزيد أمة أخرى. والقرآن الذي كانت تتلوه حنجرة الثورة الحسينية كانت تتلى آياته الفرقانية التي أرادت أن يتميز الخبيث من الطيب والمؤمن من الكافر، والمكان هو كربلاء وقد انتصف صعيدها إلى شقّين فقط. شق وقفت فيه رجالات الهدى والإيمان، والآخر وقفت فيه حثالات الباطل والضلال.

وأما الأهداف فيكفي فيها أنّ الفريقين أولهما وضع يده على الخير كلّ الخير وهو الحسين عليه السلام ، وثانيهما وضع يده على الشرّ كلّ الشر وهو يزيد.

وقد كتبتْ الثورة فرقانيتها هذه بقلم العصمة والبقاء والخلود وبالقرآن ذلك هو قلم الإمام والعالم والشهيد، لكي تبقى فرقانيتها شاهدة ومشهودة إلى آخر الدنيا والى يوم يقوم الأشهاد.

وقبل أن نستعرض صفة الفرقانية والقرآنية في الثورة من خلال شواهدها وعبر مباحث عدّة نتعرّف على المعنى اللغوي للفظة الفرقانية من خلال كتب اللغة.

الفرقانية لغة واصطلاحا:

يقول الشيخ الطريحي في مجمع البحرين:

"الفرقان: هو القرآن. وكل ما فرّق به بين الحقّ والباطل فهو فرقان وقوله: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ**﴾ [١] من هذا [٢].

ومن هذا قوله: ﴿**يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً**﴾ [٣] أي نصراً، ويقال أي هداية من

قلوبكم تفرّق بين الحق والباطل.

ويوم الفرقان: يوم بدر وعن الفرّاء يوم الفتح. [٤] وفي تفسير جوامع الجامع : يوم الفرقان لأنه يفرق بين الحق بإعزاز أهله والباطل بإذلال أهله [٥] .

وقوله: ﴿فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا﴾ [٦] الملائكة تنزل تفرق بين الحلال والحرام[٧].

وقوله: ﴿فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [٨] أي فرّق [٩].

وفي أساس البلاغة للزمخشري انه قال:

سطع الفُرقان: إذا طلع الفجر[١٠]. وفي تاج العروس : "ومن المجاز: وقّفته على مفارق الحديث أي على وجوهه الواضحة"[١١].

والفرقانية ليست هي مجرد تفريق شيء عن شيء وإنّما ذلك مع الوضوح والبيان فيقال في الطريق البيّن طريق أفرق[١٢].

ومن خلال هذه الظلال اللغوية في مادة الكلمة يتضح أن البحث يريد أن يقول أن الحالة الفرقانية للثورة والتي سيتم تسليط الضوء عليها من خلال شواهدها هي حالة مفادها وضع العلامات الفارقة والبينات الواضحة التي من خلالها يتحقق الفرق ويتضح.

فالتفرقة بين الحق والباطل ليست مجرد تفرقة تصورية وإنما هي بإضافة تبيان الحق تبياناً _ تصديقيا واضح المصاديق ـ يجب معه الاتباع وتحرم معه المخالفة، وتبيين الباطل- كذلك -تبيينا يجب معه الاجتناب ويحرم الإتباع، وهذا ما حصل أو أولته الثورة الحسينية جلّ اهتمامها وأعظمه.

وقد لا تقف على حد التفرقة المشار إليه أعلاه ، بل ترتقي الى أعلى من ذلك إذا ما سار المريد على طريقها فإنها تأخذ بيده قطعا الى النجاة والمخرج من كل أودية الضلال والتيه نظير قوله تعالى : ﴿وَيَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾ [١٣] [١٤] .

والثورة الحسينية لسيت فريدة في تجلّيها على هذا الوصف (وصف الفرقانية)، بل أن معركة بدر التي خاضها الرسول صلى الله عليه وآله ضد جبهة الوثنية والكفر هي فرقان قرآني واضح بشهادة القرآن المجيد، حيث قال تعالى: ﴿**وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ**﴾ (١٥)، وكذلك المعارك التي خاضها أمير المؤمنين علي عليه السلام في صفين والنهروان والجمل هي فرقانية أيضاً في واحد من صفاتها. ذلك لأن بدر فرّقت بين المؤمنين بالله والكافرين والمشركين نظرياً وعملياً، ومعارك علي عليه السلام ـ وعلي نفسه هو الفاروق الأكبر ـ كانت على الأثر سوى أنها بالتأويل لا بالتنزيل، وهكذا ثورة الإمام الحسين عليه السلام كانت تنطق بالتنزيل ويعمل بالتأويل مع خصومها ومناوئيها لأنّهم خصوم رسالة ومناوؤا خط محمّد صلى الله عليه وآله نظرياً وعملياً أيضاً.

وما قامت به الثورة الحسينية في إحدى مهماتها أنها فرّقت بين الحق والباطل والحلال والحرام والطيّب والخبيث والمؤمن والكافر والمطيع والعاصي فلم يعُدْ الأمر بعدها خافياً على ذي سمع وبصر أو فؤاد، ولم يعد الأمر بعدها قابلاً لأن يزيفّ. لأنه ختم بدماء لا يمكن ان تكون هناك دماء أطهر ولا أوفى ولا أولى ولا أبرّ ولا أوصل منها إلى يوم القيامة. ولأنه طبع بطابع الآيات الفرقانية والدلائل القرآنية التي أخذت أنوارها بقلوب العاشقين عن قرب وعن بعد فذاك غلام حسنين الكنتوري المتوفى حدود (١٣٤٠) ممن سبقنا في البحث في هذا المجال في فرقانية الإمام الحسين عليه السلام من آيات القرآن وبيان دلالتها على شهادته في كتابه (الحسينية القرآنية) (الفرقانية) والذي طبع بالهند في قائمتين إحديهما بالعربية والأخرى باللغة الأردوية (١٦). يقول : "وكيف لا يضع المحبّون أقلامهم وأفكارهم في خدمة نسل الفاروق الأكبر (١٧) الذي لا يتقدمه أحد إلا أحمد صلى الله عليه وآله " (١٨).

المبحث الاول

معالم الحالة الفرقانية من خلال الآيات القرآنية

وبعد ما تقدم من التعريف اللغوي والاصطلاحي للمفردة الأهم في عنوان البحث نتطرق الآن إلى ما يهتم به وهو إلقاء الضوء في هذا المبحث على معالم الحالة الفرقانية من خلال الآيات القرآنية .

فالحسين عليه السلام ربط ثورته بخط الأنبياء من خلال خطاباته وخطابات أصحابه وأهل بيته مرّة، وأخرى من خلال تبني أهداف هذا الخط المبارك لكي تكون لهذه الثورة الحالة الفرقانية التي عليها خط الأنبياء.

والبحث في هذه النقطة لا ينصبّ بالتفصيل إلاّ على الآيات الفرقانية التي رافقت الثورة من أوّل خطواتها إلى آخرها.

أما فرقانية السيف التي مرّت الإشارة إليها فواضحة وقد تجلّت في خطبة زهير (رضوان الله عليه) وهو ينصح أهل الكوفة حيث قال لهم فيما قال: "**إنّ حقّاً على المسلم نصيحة أخيه المسلم، ونحن حتى الآن إخوة، وعلى دين واحد، وملة واحدة، ما لم يقع بيننا وبينكم السيف**"[١٩]. لأن وقوع الحرب يفصل الناس إلى مُحِقّ ومبطل بلا شك..

وأما فرقانية المكان فهي واضحة أيضاً حيث انقسم إلى شقيّن إلى جنة ونار وقد تجلّت بموقف زهير أيضاً وهذا شطر من المحاورة التي وقعت بين زهير (رضوان الله عليه) وعزرة بن قيس مما يشهد لذلك:

زهير: أنشدك الله يا عزرة ان تكون ممّن يُعين الضلاّل على قتل النفوس الزكية.

قال: يا زهير ما كنت من شيعة أهل هذا البيت إنما كنت عثمانياً.

قال: أفلست تستدلّ على موقفي هذا أنّي منهم؟ (٢٠)، بل وكان المكان فارقاً للحر بن يزيد الرياحي في آخر لحظاته عن جيش عمر بن سعد.

فها هو يقول في لحظة الاختبار الصعب: «**إنّي والله أخيرّ نفسي بين الجنة والنار، والله لا اختار على الجنة شيئاً ولو قُطّعت وحُرِقّت**»(٢١). وكان المكان فارقاً لعمر بن سعد حيث اختار منه جهة النار والشقاء والحرمان الأبدي حيث وقف بجيشه قبالَ أبي عبد الله الحسين عليه السلام يقاتلُ الطيبين ويقتلّهم.

أمّا الآيات القرآنية التي أحببنا أن نفصِّل الكلام فيها فهي الآيات التي وردت في خطابات الثورة عموماً.

فقد كانت هذه الآيات منذ البداية علامة على فرقانية حركة الحسين عليه السلام، لأنها كانت تدلّ بوضوح على ارتباط هذه الحركة بخط الأنبياء الذي تشخصت فرقانيته عن خط الباطل والشرك والفساد والعدوان.

فالحسين عليه السلام منذ البدء ربط خروجه من المدينة باتجاه مكة بخروج موسى عليه السلام من قبل حينما خرج من مصر الفرعونية باتجاه مدين خائفاً يترقب.

ومما رواه المؤرخون كشاهد على هذا الربط ما يأتي:

روى الطبري والمفيد أيضاً: أنّ الوليد أرسل إلى ابن الزبير بعد خروج الحسين فطاوله حتى خرج في جوف الليل إلى مكة وتنكّب الطريق فلما أصبحوا سرّح في طلبه الرجال فلم يدركوه فرجعوا وتشاغلوا به عن الحسين عليه السلام، فلما أمسوا، أرسل إلى الحسين، فقال لهم: أصبحوا ثم ترون ونرى، فكفوّا عنه فسار الحسين من تحت ليلته إلى مكة وهو يتلو: ﴿**فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾(٢٢) وأبى أن يتنكّب(٢٣) الطريق الأعظم مثل ابن الزبير (٢٤)، الذي سلك فرع الطريق عند خروجه كيلا يلحقه الطلب(٢٥).

وفي تاريخ الطبري وغيره ما يلي: «وسار الحسين حتى دخل مكة يوم الجمعة لثلاث مضين من شعبان [٢٦] وهو يقرأ ﴿**وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاء مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاء السَّبِيلِ**﴾[٢٧].

وهكذا ظلّ الحسين في كل مرحلة من مراحل تحركه يختار لربط حركته بخط الأنبياء الآيات الفرقانية التي تلقي بالأضواء الفاصلة بين الحق والباطل، فمما اختاره عند خروجه من مكة قوله تعالى: ﴿**فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَاْ بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ**﴾ [٢٨] يخاطب به رسل الوالي عمرو بن سعيد بن العاص إليه عند ممانعتهم إيّاه أثناء خروجه من مكة. وقد تأوّل هذا القول المجيد لأنه حسب التنزيل يتحدث عن المشركين وعن المواجهة المرتقبة التي سيخوضونها مع النبي محمد صلى الله عليه وآله ولكن بما أن القوم هم مصداق من مصاديق الآية ومجرى من مجاريها وتطبيق لها تأوّلها معهم لأنهم كما نوّهنا خصوم رسالة ومناوؤ خط. كل ذلك من أجل ان يشعر المخاطبين ومن حولهم أنّ من لم يلتف حول تحركه أو من يقف أمام تحركه فهو يقف منه عليه السلام على حدِّ البراءة، وعلى حدّ الفصل والطرفية التي لا تقبل الالتئام والانسجام مع طرفها الآخر. ولكي يشعر الأمة ان دوره عليه السلام هو حفظها من الاجتماع على الضلال فافترق عن هذه الجماعة التي بايعت الضلال وتدعو إلى الضلال باسم الإسلام ووحدة الجماعة وطاعة الخليفة (الإمام الفاسق).

وكلتا الآيتين إنما تتحدثان عن بداية تحرك موسى ، هذا التحرك الذي برزت علامات افتراقه عن جو الظلم والاستعباد السائد في محيطه من خلال الهجرة والفرار من الظالمين .

هذا هو ربط بدايات تحركه عليه السلام أمّا نهايته فُربط من خلال مقطعين قرآنيين عند آخر لحظات تحكيها حركة موسى عليه السلام وقد ورد هذان المقطعان في كلمة له عليه السلام قالها ساعة زحف الأعداء نحوه، والكلمة هي: «**لا واللهِ لا أُعطيكم**

بيدي إعطاء الذليل ولا أُقِرُّ أقرار العبيد. عباد الله إني عذت بربي وربكم ان ترجمون، أعوذ بربّي وربّكم من كلّ متكبّر لا يؤمن بيوم الحساب»(٢٩)

إذ المقطع الأول من الآية (٢٠) في سورة الدخان: ﴿**وإني عذت بربي وربكم أن ترجمون**﴾ والمقطع الثاني من الآية (٢٧) في سورة غافر ﴿**وقال موسى إني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب**﴾ باختلاف لفظي حيث استعمل لفظة أعوذ بدل «**إني عُذْت**» القرآنية، وكلاهما يتحدثان عن صراع موسى عليه السلام مع فرعون ، وعن أحلك ساعات الصراع وأخطرها، حيث التصميم على القتل كما هو نصّ المقطعين الشريفين وما تعطيه الآيات البعدية من هذا المعنى فذكر هذين المقطعين في خطبته يوم عاشوراء. لا يشير إلاّ إلى وصول الحركة الحسينية إلى الحالة الفرقانية الواضحة التي تفترق فيها من دون رجعة أمة الحسين عليه السلام عن أمة يزيد.

ولم يكتف الإمام الحسين عليه السلام من أجل توضيح وتجسيد هذه الصفة الفرقانية في حركته بربطها بحركة نبيّ واحد، بل راح عليه السلام يربطها بحركة جميع الأنبياء عليهم السلام لأن قضيته إنما هي قضية رسالة يمتد عمرها الرسالي من آدم عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وآله.

فها هي مرتبطة بوضوح بقضية نوح عليه السلام، ومما يشهد لهذا الربط الفرقاني ما أشار به في خطبته يوم عاشوراء حيث ورد فيها: «أيّها الناس اسمعوا قولي ولا تعجلوا حتى أعطيكم بما هو حق لكم عليّ، وحتى أعتذر إليكم من مقدمي هذا واعذر فيكم، فان قبلتم عذري، وصدقتم قولي، وأعطيتموني النصف من أنفسكم كنتم بذلك أسعد، ولم يكن لكم عليّ سبيل، وان لم تقبلوا مني العذر ولم تعطوا النصف من أنفسكم ﴿ **فَأَجْمِعُواْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُواْ إِلَيَّ وَلاَ تُنظِرُونِ**﴾(٣٠) ﴿ **إِنَّ وَلِيِّـيَ اللّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ**﴾(٣١).

إذ إنّ قوله عليه السلام: «فاجمعوا أمركم وشركاءكم» إلى قوله: «ولا تنظرون» هو قول نوح عليه السلام على ما حكاه القرآن الكريم، وهو منطق التحدّي للخصم كما ترى. ولو أردنا متابعة هذه الآية من خلال قراءة ما قبلها وما بعدها لنجد الأُمور الآتية:

١- ان نوحاً وهو واحد واجه قومه وتحدّاهم بأن يفعلوا ما بدا لهم، إنْ كان كبُر عليهم مقامُه وتذكيره ونهضتُه لأمر الدعوة إلى التوحيد والإيمان بالله.

٢- انه لا يأسف ولا يتضرر من إعراضهم عنه عند تذكيرهم وإسماعهم الحقّ؛ لأنّه لا يفوته شيء من الأجر بإعراضهم.

٣- ان خاتمة الصراع بينه وبين قومه انتهت لصالح الحقّ والهدى حيث نجّاه الله ومن معه في السفينة وجعلهم خلائف في الأرض.

٤- ان هذه الصور من الصراع تكررت بعده عليه السلام مع سائر الرسل.

والحسين عليه السلام يريد أن يشير إلى أن قضيته في التذكير والدعوة إلى الحق والعدل مع قومه لا تختلف بشيء عن قضية نوح عليه السلام ونبأه الذي قصّه القرآن في الآيات (٧١ -٧٤) من سورة يونس. فكما أن نوحاً كان واحداً في أمته وفي مقامه فكذلك الحسين عليه السلام، وكما أنّ نوحاً كان متحدّياً للكافرين من قومه وقد أبى أن يعطيهم يده ويقرّ لهم بما يشاؤون، فكذلك الحسين عليه السلام وكما أن قوم نوح عليه السلام أعرضوا عن تذكير نوح عليه السلام ومواعظه وما عرضه عليهم من أدلة داحضة لضلالهم وكفرهم ، فكذلك كانت الأمة التي وقفت أمام الحسين أعرضت عنه وعن كل نصائحه أيّما إعراض. وحتى النتيجة هي واحدة. فكما ان نوحاً انتهى إلى النجاة هو ومن معه في الفلك، والى جعلهم من قبل الله تعالى خلائف في الأرض، فكذلك الحسين عليه السلام حيث انتهى إلى النجاة بثقله في الأرض علي زين العابدين عليه السلام بمشيئة الله وإرادته رغم ما أحيط به من بلوى وما أحيط به من أعداء . هذا الثقل الذي سيتّم الاستخلاف في الأرض كل الأرض على يد الثامن من ولده الإمام الحجة المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) [٣٢].

وقد ربط الإمام الحسين قضيّته بقضية هود وقضية يونس عليهما السلام من خلال ما اقتبسه من آيتين فرقانيتين في خطبته الثانية (٣٣)، وهو قول الله تعالى: ﴿ **إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴾ (٣٤).

ولو ذكرنا ما قبل هذا القول المبارك لوجدنا أنّ القرآن يشير إلى هذه اللحظة الفرقانية بكل صراحة وفصاحة ، معبراً عنها بلغة البراءة التي أعلنها هود من قومه مشهداً الله عليها ومشهداً الذين يخاطبهم من المشركين.

وهذا هو المقطع المبارك ، فلنقرأه: ﴿**قَالُواْ يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ . إِن نَّقُولُ إِلاَّ اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوَءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللّهَ وَاشْهَدُواْ أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ . مِن دُونِهِ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لاَ تُنظِرُونِ . إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ (٣٥).

وربط الإمام الحسين عليه السلام قضيته بقضية إبراهيم عليه السلام أيضاً من خلال ما ذكره من دعاء يحكي مضمون الآية القرآنية التي انتهى إليها إبراهيم عليه السلام في قصة صراعه مع قومه، وهو قوله عليه السلام : " **كذبونا وخذلونا، وأنت ربّنا، عليك توكلنا واليك المصير**" (٣٦) المستوحى من قوله تعالى في حكاية ذلك الصراع الإبراهيمي النمرودي:

قال تعالى: ﴿**قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلاّ قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ لأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ**﴾ (٣٧).

والكلام الشريف في هذا المقطع القرآني كما ترى يُظهر هو الآخر صورة

المواجهة بين الحق والباطل بشكل واضح، وهو يظهر أيضاً صورة البراءة الأبدية من الباطل وممارسات أهله ضدّ الحق وأهله. ولعلّ هذه الصورة الفرقانية هو ما كان الإمام الحسين عليه السلام يروم الإشارة إليها من خلال ما ارتبط بها آخر الآية الكريمة، إضافة إلى ما يظهر من المعنى الوارد فيه وهو واضح.

ومن المقاطع الفرقانية التي اختارها الحسين لإبراز هذه الصفة في ثورته المقطع القرآني التالي:

﴿ إِنَّ وَلِيِّيَ اللّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾(٣٨)، وهو مقطع له ربط وثيق بما قبله وما بعده من الآيات الواردة في سورة الأعراف، وها هي الآيات فلنذكرها أولاً:

﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ *إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُواْ شُرَكَاءكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلاَ تُنظِرُونِ * إِنَّ وَلِيِّـيَ اللّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ. وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلآ أَنفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ * وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لاَ يَسْمَعُواْ وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾(٣٩).

والغرض من ذكر هذه الآيات التي تتضمن الآية الفرقانية التي تخصّ البحث فهو ما سننقله من كلام السيد الطباطبائي في تفسيره الآية حيث قال: "لكي تبيّن كم هو مدى التحدّي الذي ابرزه صلى الله عليه وآله لخصومه وآلهتهم من الشركاء ليستبين سبيله من سبيلهم ويظهر أن ربّه هو الله الذي له العلم والقدرة وان أربابهم لا يملكون علماً ليهتدوا به إلى شيء ولا قدرة لينصروهم في شيء فقال: قل لهم ادعوا شركاءكم لنصركم عليّ ثم كيدوني فلا تنظرون ولا تمهلون. إنّ ربي

ينصرني ويدفع عني كيدكم فإنه الذي نزّل الكتاب ليهدي به الناس، وهو يتولى الصالحين من عباده فينصرهم، وهو القائل ان الأرض يرثها عبادي الصالحون وانا من الصالحين فينصرني ولا محالة، وأما أربابكم الذين تدعون من دونه فلا يستطيعون نصركم ولا نصر أنفسهم ولا يسمعون ولا يبصرون فلا قدرة لهم ولا علم.

وفي الآيات أُمِرَ النبي صلى الله عليه وآله أن يخبرهم أنّه من الصالحين ولم يعهد فيما يخبر صلاح الأنبياء مثل ذلك في غيره صلى الله عليه وآله (٤٠).

أقول: لو نقلنا مواضيع هذا الكلام إلى قضية الحسين عليه السلام فإننا سنجدها تنطبق على مواضيعها انطباقاً كاملاً.

فالحسين ـ بتحدّيه الذي عرفت به مسيرته وثورته وعرف به هو ـ يريد أن يستبين سبيله من سبيل أعدائه الطالحين الذين اجتهدوا في التلبيس على الناس بأنهم ممن لزم الطاعة والجماعة وثبت على الحق في قتل من مرق على الدين وخالف الإمام وذلك الذي فرّق هو الحسين عليه السلام بزعمهم وها هي أقواله الهادفة لتحقيق هذا الاستبيان والفرقانية لسبيله عليه السلام عن سبيل يزيد.

قال عليه السلام: "**ألا وإن الدعي ابن الدعي ركز بين اثنتين بين السلّة والذلّة وهيهات منا الذلة**" (٤١).

وقال عليه السلام: " **ولا أعطيكم بيدي إعطاء الذّليل ولا أقر إقرار العبيد**"(٤٢).

وقال أيضاً مستشهداً بقوله عزّ وجلّ: ﴿**أَجْمِعُواْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُواْ إِلَيَّ وَلاَ تُنظِرُونِ**﴾.

وبيّن عليه السلام لأعدائه رغم كثرة عددهم وعدّتهم أن النصر بيد الله، وان الله لايعطيه إلاّ للصالحين من عباده لا للمفسدين والظالمين والمجرمين والكافرين من أمثال يزيد واتباعه وأشياعه مهما اجتهدوا في الغي وبالغوا في الكيد والعدوان،

وأشار للناس ان الصالحين الذين يتولاهم الله حسب نصّ الآية الكريمة التي استشهد بها في خطبته يوم السادس من محرم على ما نقله ابن نما هم شخصه المطّهر ورجالات حزبه وأنصاره، مَثَلُه في ذلك مثل رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يخاطب مشركي قريش بتلك الآيات الكريمة. إذ لا فرق بين أولئك الذين وقفوا بوجه الإسلام أيام جدّه صلى الله عليه وآله وبين هؤلاء الّذين وقفوا بوجه الإسلام والصالحين أيامه هوعليه السلام

أقول: ان هذه الاشارات الفرقانية التي أوردها الإمام الحسين عليه السلام في خطبه لتوضّح بلاشك هوية الجانب الثاني من الصراع وتضعه في فريق الباطل المحض. ولم يقتصر الإمام الحسين عليه السلام على هذه الموارد من الربط، بل كثيراً ما كان يربط ثورته وقضيته بقضية يحي بن زكريا الذي أهدي رأسه إلى بغي من بغايا بني إسرائيل.

ذكر صاحب معالم المدرستين الأمر في هذا الصدد فقال: « **وكذلك كان يكرر التصريح بأمثال هذه الأقوال، قال علي بن الحسين: خرجنا مع الحسين عليه السلام فما نزل منزلاً ولا ارتحل منه إلاّ ذكر يحي بن زكريا ومقتله، وقال يوماً: ومن هوان الدنيا على الله أنّ رأس يحي بن زكريا أهدي إلى بغيّ من بغايا بني إسرائيل**»(٤٣).

ولم ترد قصة مقتل يحي في القرآن ولكن الذي يفهم من الروايات ان الذي قتله هو أحد ملوك بني إسرائيل من أجل شهوة محرّمة قذرة فكان عليه السلام شهيد النهي عن المنكر الذي كان يرتكبه هذا الملك المتهتك(٤٤).

ولا شك في انّ الحسين حينما كان يذكر يحي بن زكريا فانه يذكره بما يذكره به القرآن. وقد ذكره القرآن بهذه الأوصاف الفارقة التي يتميز بها وهي كالآتي:

كان مصدّقاً بكلمة من الله، وكان سيّداً حصوراً، وكان نبيّاً ومن الصالحين، وانه كان من المهديين، وان الله لم يجعل له من قبل سميّا. وأمره بأخذ الكتاب بقوة، وان الله آتاه الحكم صبيّاً، وسلّم عليه يوم ولد، ويوم يموت، ويوم يبعث حيّاً، وانه

كان من بيت يسارع أهله في الخيرات، ويدعون الله رغباً ورهباً وكانوا خاشعين(٤٥).

فكان عليه السلام إذاً يشير بذكر قضية يحيى وقضية قتله إلى هذه اللوحة الفرقانية التي وقف يحيى تحت ظلالها المباركة الكريمة وانفصل بها عن ظلال الملك الشهواني المتهتك الفاسد الغادر الذي ذكرت الروايات فعلته الشنيعة مع يحيى، ويشير إلى أن أمثال هؤلاء الملوك ـ ويزيد أبرز مصاديقهم ـ لا يتورعون عن قتل الناس من أجل شهواتهم ونزواتهم وان كانوا أنبياء أو صالحين أو أهل هدى وسيادة حقيقية أو شرف أو حكمة وحكم وقوة في عقل إلى غير ذلك من الصفات المقدسة والمحرمة.

ثم إنّ الحسين حيّاً وميتاً لم يترك وضع الخطوط الحمراء والفواصل الفارقة بين مبادئ الحق والخير وأهله وبين مبادئ الشر والباطل وأهله، بل راح يؤكّد عليها حتى أثناء المعركة. ويؤكّد على انتمائه إلى هذا الخط المقدس ـ خط الأنبياء ـ المفترق عن خط الكفر والضلال.

يقول الخوارزمي عندما عزم أهل بيت الحسين عليه السلام على الحرب: وتقدم علي الأكبر إلى ساحة القتال: صاح الحسين يا عمر بن سعد: مالك قطع الله رحمك، ولا بارك لك في أمرك وسلّط عليك من يذبحك على فراشك، كما قطعت رحمي ولم تحفظ قرابتي من رسول الله، ثم رفع صوته وقرأ: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ .ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾(٤٦).

وراح الحسين عليه السلام أيضاً يؤكّد عليها وهو رأس مقطوع مرفوع على قناة أهل الباطل وذلك من خلال تلاوته لآيات سورة الكهف، وآيات أخرى غيرها تثير هذا المعنى بلغة البيان والقرآن.

وهذه هي الآيات المباركة التي ورد ذكرها في ألسنة الروايات.

١ - آيات سورة الكهف من الآية الأولى إلى الآية الثالثة عشر.

٢- الآية (١٣٧) من سورة البقرة، والمقطع الأخير من الآية (٢٢٧) من سورة الشعراء.

أما الروايات التي تضّمنت تلك الآيات وذكرت تلاوة رأس الحسين عليه السلام لها فهي كما في رواية اللهوف كالآتي:

قال السيد ابن طاووس في اللهوف، قال زيد بن أرقم: "أنه مر عليّ به _ برأس الحسين عليه السلام _ وهو على رمح، وانا في غرفة لي، فلما حاذاني سمعته يقرأ: ﴿ **أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا**﴾ فقفّ والله شعري وناديت: رأسك والله _ يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله _ وأمرك أعجب وأعجب، فلما فرغ القوم من الطواف به في الكوفة ردّوه إلى باب القصر" (٤٧).

وعن طرف الزمان عن سلمة بن كهيل قال: «رأيت رأس الحسين عليه السلام على القنا وهو يقرأ ﴿**فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ (٤٨).

وقد صحح الشيخ الصدوق عدداً من هذه الروايات التي تنطق في هذا السياق **بل وقواها سندا** (٤٩)**.**

فكل الآيات التي تقدم ذكرها أخيراً تشير إلى وجود ظالم ومظلوم، وأن الحسين عليه السلام وهو يتلو هذه الآيات إضافة إلى أنه يثير مظلوميته ومظلومية عياله، وأنّه سينتصر من بعد ظلمه هذا، وتدل من جهة أخرى على تشخيص الظالم، والإخبار بقرب منقلبه وهلاكه. فهي إذن آيات فرقانية فرقت بين الظالم والمظلوم من حيث المواصفات والنتائج، وعليه فلم تبق بعد هذه الآيات الكثيرة التي سرت في شرايين ومفاصل الحركة الحسينية حجة للناس على الله بأن يقولوا إنّ الباطل لازال ملتبساً علينا ولا زال الأمر غامضاً. كلا، فان ثورة الحسين عليه السلام وضعت كل نقاط الفرز وكل العلامات الفارقة التي تفرّق بين الحقّ والباطل حتى غدا فيه أمر الحق والرشد كالبدر الساطع في سواد الليل. بل كما هو صريح قوله تعالى الآتي الذي

اختاره هو عليه السلام في تلاوته ليلة العاشر من المحرم كما رواه الطبري عن أبي مخنف عن الضحاك بن عبد الله المشرقي، قال: فلما أمسى الحسين وأصحابه قاموا الليل كلّه يصلّون ويستغفرون ويدعون ويتضرعون، قال: فمرّ بنا خيل لهم تحرسنا، وان حسيناً عليه السلام ليقرأ ﴿**وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْمًا وَلَهْمُ عَذَابٌ مُّهِينٌ * مَّا كَانَ اللّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىَ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ**﴾ (٥٠)... الخ الرواية»(٥١).

فقد تميزّ الحق من الباطل، والطيبّ من الخبيث، والمؤمن من الكافر، ولم يبق لمتعلّل علّة، ولا لمجادل مخاصمة أو سبيل، وليس هذه الاختيارات القرآنية التي اختارها الإمام الحسين عليه السلام، بل وما دار على منطق أصحابه رضي الله عنهم أيضاً. أمثال حنظلة بن أسعد الشبامي (٥٢) ممن تمثل موقف مؤمن آل فرعون في تذكيره ووعظه هناك وغيره ليس من باب الصدفة أبداً، وإنما لتكون صورة الصراع واضحة بين الجبهتين كوضوح فريقي الآية الأخيرة وهما يتميزان إيمانا وكفراً وطيباً وخبثاً. وقد استمر علي بن الحسين عليه السلام في إبراز معالم الفرقانية في الثورة وكذلك زينب عليها السلام من خلال الآيات القرآنية التي تناسب المقام.

ومما نقلته السيرة عن الإمام زين العابدين عليه السلام في هذا الصدد هو ذكره للآيات القرآنية الفرقانية الآتية في ضمن محاورة جرت بينه وبين شيخ على رواية صاحب البحار وسننقل الرواية أيضاً من أجل إزاحة كل محاولات اللبس التي اعتمدها أهل الباطل لإضاعة معالم الحق وستره وعدم ظهوره.

يقول العلاّمة المجلسي في البحار: " وجاء شيخ فدنا من نساء الحسين وعياله وقد أقيموا على درج باب المسجد، وقال الحمد لله الذي قتلكم، وأراح البلاد من رجالكم، وأمكن أمير المؤمنين منكم، فقال علي بن الحسين يا شيخ هل قرأت القرآن؟ قال: نعم. فقال: هل قرأت هذه الآية: ﴿**قُل لاَّ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾ قال الشيخ: قد قرأت، قال عليه السلام: فنحن القربى، فهل قرأت هذه

الآية: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ قال: نعم. قال علي عليه السلام: نحن القربى يا شيخ. فهل قرأت هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ قال الشيخ: قد قرأت، قال علي عليه السلام: نحن أهل البيت الذين خُصِّصْنا بآية التطهير يا شيخ. فبقى الشيخ ساكتاً نادماً على ما تكلّم به. وقال بالله إنكم هم؟ فقال عليّ بن الحسين: تالله، إنا لنحن هم من غير شك وحقّ جدّنا رسول الله إنا لنحن هم. فبكى الشيخ ورمى بعمامته ورفع رأسه إلى السماء وقال اللّهم أبرأ إليك من عدو محمد صلى الله عليه وآله من الجنّ والإنس ثم قال: هل لي من توبة؟ فقال له: نعم ، إن تبت تاب الله عليك وأنت معنا. قال أنا تائب فبلغ يزيد بن معاوية حديث الشيخ فأمر به فقتل" (٥٣).

وهكذا فعلت زينب عليها السلام فقد جاء في مثير الأحزان واللهوف ما يأتي: "فقامت زينب بنت علي بن أبي طالب فقالت الحمد لله رب العالمين وصلى الله على رسوله وآله أجمعين صدق الله سبحانه حيث يقول: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤُون﴾ أظننت يا يزيد حيث أخذت علينا أقطار الأرض... الخ ثم قالت: أنسيت قول الله تعالى: ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْمًا وَلَهْمُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾" (٥٤).

فقد وضَّحت عليها السلام ان يزيد هو الكافر، وانه ممن أساء السوأى وممن كذب بآيات الله واستهزأ بها لا كما يصوره الإعلام الأموي بأنه الخليفة الشرعي وان الحسين خارجيّ..

وليس من نافلة القول أن نقول: ان الذين خذلوا الحسين عليه السلام إنما خذلوا كل الأنبياء لأنه كلّمهم بمقاطع من كلام الأنبياء عليهم السلام في حالات مواجهاتهم.

فتصوَّر كم هي الحجة الملقاة على عاتق أولئك الذين حاربوه عليه السلام إنّها أكبر الحجج بلا شك، وكم هي همجية هذا الذي وضع سيفه على قفا الإمام الحسين عليه السلام

ليحتزّ حنجرته التي تكلمت بصدق ونصيحة ووفاء بكلّ كلمات الأنبياء في حالات المواجهة. انه بلا شك واضع لسيفه وخنجره على قفا نوح وهود وإبراهيم وموسى ومحمد صلى الله عليه وآله وجميع الأنبياء والصالحين يحتزّها جميعاً، ألا لعنة الله عليه وعلى أوليائه ومتابعيه والراضين بفعله ومن انتهج نهجه إلى قيام يوم الدين.

انتهى الحديث بالتفصيل عن معالم الحالة الفرقانية التي أبرزتها الآيات القرآنية الواردة في إعلام الثورة الحسينية.

والآن نسلط الضوء على جانب تفصيلي آخر يؤكّد على إبراز معالم الصفة الفرقانية للثورة ولكن من خلال الأهداف والدواعي التي تحركت بها الثورة الحسينية.

المبحث الثاني

معالم الحالة الفرقانية من خلال الأهداف والدواعي الحسينية

ان دواعي الثورة التي تحرك بها الإمام الحسين عليه السلام هي نفس دواعي رسالات الأنبياء عليهم السلام وقد استطاع الإمام الحسين عليه السلام أن يربط ثورته بتلك الرسالات ربطاً كاملاً من خلال تبنّي أهدافها جميعاً. والذي يطالع الآيات الآتية أرقامها:

١٠ - ١١ / الشعراء وهي المتن القرآني لرسالة موسى عليه السلام.

١٠٦ - ١٠٧ / الشعراء وهي المتن القرآني لرسالة نوح عليه السلام.

١٢٤- ١٣١ / الشعراء وهي المتن القرآني لرسالة هود عليه السلام.

١٤٢- ١٥٢ / الشعراء وهي المتن القرآني لرسالة صالح عليه السلام.

١٦١- ١٦٦ / الشعراء وهي المتن القرآني لرسالة لوط عليه السلام.

١٧٧- ١٨٤ / الشعراء وهي المتن القرآني لرسالة شعيب عليه السلام.

١٢٣ - ١٢٦ / الصافات وهي المتن القرآني لرسالة إلياس عليه السلام.

يجد أن هذه المتون القرآنية التي تعدّ خلاصة رسالات الأنبياء عليهم السلام التي تعرضت لها تانك السورتان الشعراء والصافات تشترك بمفردات أربعة هي:

١ - مقاومة الظلم والانحراف.

٢ - مقاومة الكفر والشرك.

٣ - مقاومة الفساد والمنكر.

٤ - مقاومة البطش والعدوان والجبروت.

وهذه بعض من مقاطع تلك المتون الكريمة:

المقطع الأول: ويتناول مقاومة الظلم

﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلا يَتَّقُونَ﴾(٥٥).

المقطع الثاني: ويتناول مقاومة الكفر والشرك:

قال تعالى: **﴿ وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلا تَتَّقُونَ . أَتَدْعُونَ بَعْلاً وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ. اللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾**(٥٦).

المقطع الثالث: ويتناول مقاومة الفساد:

قال تعالى: **﴿ إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلا تَتَّقُونَ . إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ . فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ . وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ . أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ. وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ . وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِين . وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبِلَّةَ الأَوَّلِينَ﴾**(٥٧).

المقطع الرابع: ويتناول مقاومة العدوان والبطش والجبروت

قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلا تَتَّقُونَ . إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ . فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [٥٨].

وهذه المحاور الأربعة التي تدور حولها رسالات الأنبياء في التغيير والإصلاح هي نفسها أهداف الحركة الحسينية، وقد أشار الإمام عليه السلام إلى ذلك من خلال بعض النصوص القرآنية التي استشهد بها أثناء تحركه ومن خلال بعض النصوص التي وردت على لسانه الشريف.

ففي أثناء خروجه عليه السلام إلى مكة على ما يرويه الطبري والمفيد كان يتلوا قوله تعالى: ﴿وخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ فهذه الآية تدل بالصراحة على أن الجهة الثانية التي بدأ تحركه ضدها هي جهة ظالمة وان مسيرته الرسالية لا تختلف عن مسيرة الرسالات السماوية التي تحركت ضد الظلم والباطل أمثال رسالة موسى عليه السلام.

ومما رواه الطبري أيضاً بخصوص محور التحرك ضد الظلم والباطل قال: "قال عقبة بن أبي العيزار قام الحسين عليه السلام بذي حسم، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: انه قد نزل من الأمر ما قد ترون، وان الدنيا قد تغيّرت وتنكّرت، وأدبر معروفها، واستمرّت جذاء، فلم يبق منها إلاّ صبابة كصبابة الإناء، وخسيس عيش كالمرعى الوبيل، ألا ترون إلى الحق لا يعمل به والى الباطل لا يتناهى عنه ليرغب المؤمن في لقاء الله محقّاً، فإنّي لا أرى الموت إلاّ شهادة، ولا الحياة مع الظالمين إلاّ برما.." [٥٩].

فجاء ـ أي قرّة بن قيس ـ حتى سلّم على الحسين وأبلغه رسالة عمر بن سعد، فقال له الحسين: كتب إليّ أهل مصركم هذا أن أقدم فأما إذا كرهتموني فأنا أنصرف عنهم، قال، ثم قال له حبيب بن مظاهر ويحك يا قرة بن قيس أين ترجع ؟ إلى القوم الظالمين ؟ انصر هذا الرجل الذي بآبائه أيّدك الله بالكرامة " [٦٠].

وأما الشاهد التاريخي الذي يؤكّد التقاء حركة الحسين عليه السلام بحركة الأنبياء في محور مقاومة الكفر والشرك فهو ما ورد من محاورة بين الحسين عليه السلام ورسل والي يزيد في مكة عند خروجه منها، والتي وردت فيها البراءة الصريحة مما يعمل يزيد وأولياء يزيد إشارة إلى كفرهم وضلالهم. وقد مرّ ذكر هذه المحاورة في بحث النقطة الأولى.

وأما الشاهد التاريخي الذي يؤكد الالتقاء في محور مقاومة الفساد فهو ما رواه الطبري من قول الإمام الحسين عليه السلام أثناء وصول خبر استشهاد مسلم بن عقيل: حيث قال عليه السلام: "كل ما حمّ نازل وعند الله نحتسب أنفسنا وفساد أمتنا"[٦١]. هذا الفساد الذي عمّ جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والإدارية والأخلاقية والمالية والدينية.

وأما الشاهد الذي ورد بخصوص المحور الرابع فهو ما رواه الطبري أيضاً وابن الأثير بعد أن سارّ ابن الزبير الحسين عليه السلام بالبقاء في المسجد الحرام وبتعهده بجمع الناس له فقال عليه السلام: "والله لئن اقتل خارجاً منها أحبّ اليّ من أن أقتل داخلاً فيها بشبر. وأيم الله لو كنتم في جحر هامّة من الهوام لاستخرجوني حتى يقضوا فيَّ حاجتهم، والله ليعتدنّ عليّ كما اعتدت اليهود في السبت" [٦٢]، وكذلك ما ورد في خطبة الإمام الحسين عليه السلام لأصحابه بالبيضة خلال الطريق إلى كربلاء، قال فيها: "أيّها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، فلم يغّير عليه بفعل ولا قول كان حقّاً على الله أن يدخله مدخله، ألا وإنّ هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، واظهروا الفساد، وعطلّوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلّوا حرام الله، وحرّموا حلاله وأنا أحقّ من غَيَّر.... الخ الخطبة" [٦٣].

بل وهذا شاهد تاريخي ينقله الطبري يمثل ان الجبهة التي تحرك الحسين ضدها هي مستوفية لهذه الصفات التي تجب الثورة عليها، قال في ذكر قتل عروة

ابن أديّة وغيره من الخوارج وهو من أحداث عام (٥٩ هـ.ق)، قال:

"حدّثني عمر، قال: حدثني زهير بن حرب. قال: حدثنا وهب بن جرير، قال: حدثني أبي، قال: حدثني عيسى بن عاصم الأسديّ، أن ابن زياد خرج في رهان له، فلما جلس ينتظر الخيل اجتمع الناس وفيهم عروة بن ادية اخو أبي بلال. فأقبل على ابن زياد فقال: خمس كنّ في الأمم قبلنا، فقد صرن فينا.

﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾.

وخصلتين أخريين لم يحفظهما جرير. فلما قال ذلك ظن ابن زياد أنه لم يجتريء على ذلك إلاّ ومعه جماعة من أصحابه. فقام وركب وترك رهانه. فقيل لعروة ما صنعت! تعلمن والله ليقتلك. قال: فتوارى، فطلبه ابن زياد، فأتى الكوفة، فأخذ بها، فقدم به على ابن زياد، فأمر به فقطعت يداه ورجلاه، ثم دعا به فقال: كيف ترى؟ قال: أرى أنك أفسدت دنياي وأفسدت آخرتك، فقتله، وأرسل إلى ابنته فقتلها" (٦٤).

هذا واقع الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية آنذاك وقد ازداد سوء عند مجيء يزيد إلى الخلافة وذلك بعيد سنتين أي سنة (٦٠ هـ.ق).

ومن هذا النص وأمثاله نستطيع أن نقول ان المحاور التي انطلقت ضدها ثورة الحسين عليه السلام هي نفس المحاور التي كانت مبرراً لرسالات الأنبياء عليهم السلام وعليه فان الدفاع عن ثورة الحسين والسير على نهجها والإيمان بها يمثل دفاعاً عن الدين والسير على نهجه والإيمان به والعكس هو الصحيح. ومنه نفهم أن كل من يحارب ثورة الحسين أو يقف أمام قضية الحسين إنما يقف على صعيد الطف على قدمي شمر قدماً على قدم ورسماً على رسم بل على قدمي قابيل من دون ان تختلف ليلة هذا عن بارحة ذاك.

وهكذا نستطيع القول في مجموع هذه الشواهد النقلية في الآيات والروايات والأخبار التاريخية والنصوص الحركية الحسينية التي تخللت إعلام الثورة وبلاغاتها أن الثورة التحمت مع رسالات الأنبياء التحاماً كاملاً في جميع أهدافها. مما يدعونا ذلك إلى القول إلى أن هذا الالتحام في الأهداف والدواعي كان آية فرقانية جعلت الحركة متميزة المعالم في كل مساراتها كما هي مسارات الأنبياء عليهم السلام ، فلا غبش ولا ضباب يستطيع ان يتكثّف على سمائها وأرضها ليكون حجة لمن يريد أن يناور ويجادل بالباطل ، وهي ملحمة كتبت بقلم العصمة والشهادة والعلم هذه الأقلام الخالدة الباقية المقدسة بنَفَس قرآني رسالي يستوعب كل مفردات الرسالة الإلهية العامة في الثورة ضد الباطل والكفر والفساد والعدوان.

ثم ان هذه المعالم القرآنية الفرقانية كانت واضحة في نفوس وعقول كل المشاركين في الثورة وقد صرّحوا بذلك وبيّنوها معاً، وكانت الشواهد التي يختارونها في هذا الصدد تمثل اختيار الحالة الفرقانية في مرحلة الحسم والقطع، لان القضية التي وقفوا من أجلها هي قضية المبدأ الذي لا يعرف روح المساومة والمداهنة والتخلي عن بعضهم من أجل بعضهم. وبقيت هذه الحالة الفرقانية سمة الساحة التي استشهد عليها الحسين والأنصار وأهل بيته، وسمة الناس، ولا حالة وسطى بين هذين الفريقين المتصارعين، والى يومنا هذا. ومن تلك اللحظة عرف الناس أهل الباطل؛ بل عرف أهل الباطل أنفسهم، وعرفوا أنهم لا يستطيعون بعدُ أن يزيّفوا أمرهم إلاّ على أمثالهم.

نتائج البحث

أولاً: إن القرآن يمثل الثقافة الأصيلة في بحث الثورة الحسينية كما هو حال الرواية وحكاية التاريخ .

ثانياً: إن القراءة الواعية لنصوص الثورة الحسينية من خلال العدسة القرآنية يضع البحث أمام العنصر الأول في القداسة وفي عرض عنصر الاعتماد على أقوال العترة الطاهرة العنصر الثاني فيها.

ثالثاً: إن المعالم القرآنية الفرقانية للثورة الحسينية كانت واضحة في نفوس وعقول كل المشاركين في الثورة ذلك لأنهم رافقوا القرآن الناطق والصامت في كل خطوة من خطوات سيرهم الجهادي وقد صرّحوا بذلك وبيّنوا تلك المعالم على أحسن وجه وأتمه.

*** هوامش البحث ***

(١) الأنبياء / ٤٨.

(٢) الطريحي ، فخر الدين : مجمع البحرين : ج٣ ص٣٩٣وهكذا نقل في المختار من صحاح اللغة لمحمد عبد الحميد ومحمد السبكي : ٣٦٣.

(٣) الأنفال / ٢٩.

(٤) الطريحي ، فخر الدين : مجمع البحرين : ج٣ ص٣٩٣

(٥) الطبرسي : ج٣ ص١٩

(٦) المرسلات/ ٤.

(٧)الطريحي ، فخر الدين تفسير غريب القرآن:ص٤٢٥

(٨) المائدة/ ٢٥.

(٩) الطريحي، مجمع البحرين: ج٣ ص٣٩٣ مادة فَرَقَ.وفي تفسير غريب القرآن : ص٤٢٦

(١٠)الزمخشري ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل : ج٤ شرح ص٣٠٠

(١١)الزبيدي ، محمد مرتضى، تاج العروس: ١٣ ص٣٩٣

(١٢) المصدر نفسه: ج١٣ ص٤٠١

(١٣) الأنفال / ٢٩

(١٤)راجع : الطبرسي ، مجمع البيان : ج١ ص١٤

(١٥) التوبة : ١٠٣

(١٦) آقا بزرگ الطهراني ، الذريعة: ج ٧ ص ٢٢

(١٧) أي قسيم من الله بين الجنة والنار أي أهليهما وذلك لان حبه موجب للجنة وبغضه موجب للنار ، فيه يقسم الفريقان وبه يفترقان وانا الفاروق الأكبر إذ به يفرق بين الحق والباطل و أهليهما .الكليني ، الكافي : ج ١ – هامش ص ١٩٦



(١٨) الصفار ،محمد بن الحسن ، بصائر الدرجات : ص٢١٩
(١٩) الطبري ، تاريخ الطبري، ج٤ ص٣٢٤، ابن كثير ، البداية والنهاية:ج٨ ص١٩٤ .
(٢٠) نفس المصدر ، ج٤ ص٣١٦، أبو مخنف ، مقتل الحسين، ص١٠٥ .
(٢١) نفس المصدر، ج٤ ص٣٢٥.
(٢٢) القصص / ٢١.
(٢٣) يتنكب : يتجنب، الجوهري، الصحاح :ج١ ص٢٢٨
(٢٤) راجع : الطبري، تاريخ الطبري :ج٤ ص٢٥٣ ، العسكري ، مرتضى ،معالم المدرستين :ج٣ ص٥٠
(٢٥) شرف الدين ، عبدالحسين ، المجالس الفاخرة :ص١٨٣
(٢٦) الطبري ،تاريخ الطبري : ج٤ ص٢٨٦
(٢٧) نفس المصدر : ج٣ ص٥١ ، القصص / ٢٢.
(٢٨) يونس / ٤١.
(٢٩) أبو مخنف، مقتل الحسين، ص١١٨ .
(٣٠) يونس / ٧١.
(٣١) الأعراف / ١٩٦.
(٣٢) هذا إضافة إلى انتصار مبادئه على مبادئ يزيد. لأنه مما لا شك فيه ان مبادئ الحسين كانت منتصرة وكذلك ثقل الحسين وامتداده الشخصي الذي أراد يزيد أن يدفنه ويستأصله بالكامل لم يحصل وبذلك انتصرت إرادة الله على إرادة الطاغوت.
(٣٣)ابن عساكر، ترجمة الإمام الحسين: ص٣١٩
(٣٤) هود / ٥٦
(٣٥) هود / ٥٣ -٥٦.
(٣٦) ابن طاووس ، اللهوف في قتلى الطفوف : ص٦٠
(٣٧) الممتحنة / ٤.وراجع الزخرف : ٢٦
(٣٨) الأعراف / ١٩٦.
(٣٩) الأعراف / ١٩٣ ــ ١٩٨.
(٤٠) راجع تفسير الآيات ١٩٣ ــ ١٩٨ من سورة الأعراف من الميزان في تفسير القرآن للسيد الطباطبائي.
(٤١) ابن طاووس ، اللهوف في قتلى الطفوف :ص٥٩
(٤٢) القاضي النعمان المغربي، شرح الاخبار : هامش ص١٤٩
(٤٣) العسكري، مرتضى، معالم المدرستين ٣: ٦٨ والرواية جاءت في كتاب الإرشاد للشيخ المفيد، ج٢ ص ١٣٢، وأعلام الورى: ج١ ص٤٢٩، وذكر ذلك صاحب نظم درر السمطين، ص ٢١٥، وثورة الإمام الحسين عليه السلام للقرشي، ص ٥٤.

وقد ورد الحديث الفرقاني بينه وبين عبد الله بن عمر بعد ان حذّر هذا الأخير الحسين عليه السلام من القتل والقتال، فقال عليه السلام : يا أبا عبد الرحمن أما علمت ان من هوان الدنيا على الله تعالى، أن رأس يحيى بن زكريا أهدي إلى بغي من بغايا بني إسرائيل أما تعلم أنّ بني إسرائيل كانوا يقتلون بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس سبعين نبياً؟ ثم يجلسون في أسواقهم يبيعون ويشترون كأن لم يصنعوا شيئاً فلم يعجّل الله عليهم، بل أخذهم بعد ذلك أخذ عزيز ذي انتقام، إتّق الله يا أبا عبد الرحمن ولا تدعنّ نصرتي. نقله صاحب اللهوف، ص٢٢، ومقتل الخوارزمي، ج١ص١٩٢ ــ ١٩٣، وبحار الأنوار ، ج٤٤ ص ٣٦٥، ومن الواضح ان الحسين عليه السلام في ذكره لهذه الحادثة المأساوية وربطها بقتل أنبياء بني إسرائيل يريد ان يقول ان الطريق الذي أسير عليه هو ذات الطريق هو طريق الأنبياء وطريق يحيى عليه السلام . ورغم تشخّص معالم هذا الطريق واتضاح فرقانيته أحجم بعض الشيعة من الالتحاق به. ومنهم الفرزدق الذي قال له عبد الله بن عمرو بن العاص بعد ما ذكر له لقاءه بالحسين: فهلاّ اتّبعْتَه، فو الله ليملكن، ولا يجوز السلاح فيه ولا في أصحابه، قال: فهممت والله ان ألحقَ به ووقع في قلبي مقالته ثم ذكرت الأنبياء وقتلهم فصدّني ذلك عن اللحاق بهم. الطبري، ج٤ ص٢٩٠.

(٤٤) راجع: البداية والنهاية، ابن كثير، ج٢ ص٦٦.

(٤٥) وهذه الصفات مأخوذة من الآيات القرآنية التالية: آل عمران / ٣٩، الأنعام / ٨٥ ــ ٨٧، مريم / ١-٢، الأنبياء / ٩٠، راجع الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤ص ١٨ .

(٤٦) العسكري ، مرتضى ، معالم المدرستين : ج٣ ص١٢٢والآية هي ٣٣ ــ ٣٤ من سورة آل عمران.

(٤٧) المفيد، الإرشاد، ج٢ ص١١٧، وقد نقل الرواية العلامة المجلسي في البحار في ، ج ٤٥ ص ١٢١، والأمين محسن في لواعج الأشجان، ص٢١٤.

(٤٨) البقرة / ١٣٧. الصدر، حسن، نهاية الدراية، ص٢١٧.

(٤٩) الصدوق ، محمد بن الحسين ، الهداية / مقدمة لجنة التحقيق : ص١٦٤

(٥٠) آل عمران / ١٧٨ .

(٥١) راجع: الطبري ، تاريخ الطبري :ج ٤ ص ٣١٩، أبو مخنف ، مقتل الحسين: ص ١١٢ .

(٥٢) راجع: نفس المصدر:ج٤ ص٣٣٨، تجد نداءاته القرآنية والفرقانية.

(٥٣) بحار الأنوار، ج ٤٥ ص ١٢٩.

(٥٤) مثير الأحزان، ص٨٠ ، اللهوف، ص١٠٥ .

(٥٥) الشعراء / ١٠ ــ ١١.

(٥٦) الصافات / ١٢٣ ــ ١٢٦.

(٥٧) الشعراء / ١٧٧ ــ ١٨٤.

(٥٨) الشعراء / ١٥٢.

(٥٩) تاريخ الطبري، ج٤ ص٣٠٥.



(٦٠) الإرشاد، ج٢ ص٨٥، بحار الأنوار، ج ٤٤ ص ٣٨٤.
(٦١) تاريخ الطبري، ج٤ ص٢٨١، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣ ص٣٩٦. وبدل لفظة حمّ جاءت لفظة [قُدِّر]
(٦٢) نفس المصدر : ج٤ ص٢٨٩، ابن الأثير، ج٣ ص٤٠٠.
(٦٣) نفس المصدر ، ج٤ ص٤٠٣، ابن الأثير، الكامل، ج٣ ص٤٠٨.
((٦٤ الطبري ،تاريخ الطبري، ج٤ ص٢٣٢.

* المصادر والمراجع *

القرآن الكريم

١- **الطريحي** ، فخر الدين (ت١٠٨٥هـ) ، تفسير غريب القرآن ، تحقيق وتعليق : محمد كاظم الطريحي، انتشارات زاهدي – قم .
٢- **الطريحي** ، فخر الدين (ت١٠٨٥هـ) مجمع البحرين، تحقيق : السيد أحمد الحسيني، الطبعة : الثانية، تاريخ الطبع : ١٤٠٨ – ١٣٦٧ ش، نشر : مكتب النشر الثقافة الإسلامية.
٣- **محمد عبدالحميد ومحمد السبكي** ، المختار من صحاح اللغة ، انتشارات ناصر خسرو ،طهران – ١٣٦٣ ه–ش .
٤- **الزبيدي** ، محمد مرتضى (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس ، تحقيق : علي شيري ، سنة الطبع : ١٤١٤ – ١٩٩٤م ، المطبعة : دار الفكر – بيروت ،الناشر : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت .
٥- **الزمخشري** ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل (ت ٥٣٨هـ) سنة الطبع : ١٣٨٥ – ١٩٦٦ م الناشر : شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم – خلفاء.
٦- **الطبري** (ت ٣١٠هـ) تاريخ الطبري ، تحقيق : مراجعة وتصحيح وضبط : نخبة من العلماء الأجلاء ، الناشر : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت – لبنان .
٧- **ابن كثير** (ت٧٧٤هـ) البداية والنهاية، تحقيق : تحقيق وتدقيق وتعليق : علي شيري ، الطبعة : الأولى ، سنة الطبع : ١٤٠٨ – ١٩٨٨ م الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت – لبنان .
٨- **أبو مخنف الأزدي** (ت ١٥٧هـ) مقتل الحسين عليه السلام تحقيق : تعليق : حسين الغفاري ، المطبعة : مطبعة العلمية – قم .
٩- **ابن عساكر** (ت ٥٧١هـ) ترجمة الإمام الحسين عليه السلام ، تحقيق : الشيخ محمد باقر المحمودي ، الطبعة : الثانية ، سنة الطبع ١٤١٤ ،المطبعة : فروردين الناشر : مجمع إحياء الثقافة الإسلامية – قم - ايران .

١٠- **ابن طاووس** (ت ٦٦٤هـ) اللهوف في قتلى الطفوف ، الطبعة : الأولى ، سنة الطبع : ١٤١٧ ، ا لمطبعة : مهر، الناشر : أنوار الهدى - قم – ايران .

١١- **القاضي النعمان المغربي** (ت٣٦٣ هـ)شرح الأخبار ،تحقيق : السيد محمد الحسيني الجلالي ، المطبعة : مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة .

١٢- **العسكري** ،مرتضى (معاصر) معالم المدرستين ،سنة الطبع : ١٤١٠ - ١٩٩٠ م ، الناشر : مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت – لبنان .

١٣- **شرف الدين** (ت ١٣٧٧هـ) المجالس الفاخرة في مصائب العترة الطاهرة ،تحقيق : مراجعة وتحقيق : محمود بدري ،الطبعة : الأولى ،سنة الطبع : ١٤٢١،المطبعة : عترت ، الناشر : مؤسسة المعارف الإسلامية – قم.

١٤- **ابن عساكر** (ت ٥٧١ هـ)ترجمة الإمام الحسين عليه السلام ،تحقيق : حمد باقر المحمودي ،الطبعة : الثانية ،سنة الطبع : ١٤١٤ ،المطبعة : فروردين ،الناشر : مجمع إحياء الثقافة الإسلامية - قم – ايران.

١٥- **الخوارزمي**، مقتل الحسين ، أبو المؤيد الموفق بن أحمد المكي، (٤٨٤-٥٦٨هـ)، مقتل الحسين $، تحقيق وتعليق الشيخ محمد طاهر السماوي، منشورات مكتبة المفيد / إيران ـ قم المقدسة، طبعة عام ١٣٦٧هـ..

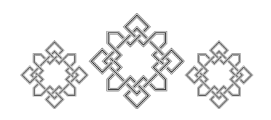
١٦- **المفيد** ، محمد بن محمد بن النعمان (٤١٣ هـ)، الإرشاد ، تحقيق مؤسسة آل البيت لتحقيق التراث، نشر وطبع دار المفيد.

١٧- **آقا بزرگ الطهراني** (ت١٣٨٩هـ) الذريعة ، الطبعة : الثالثة، نشر وطبع : دار الأضواء - بيروت – لبنان.

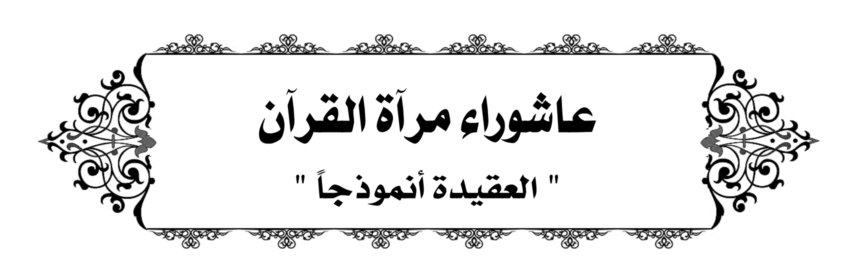
١٨- **الصفار** ، محمد بن الحسن بن فروخ (ت ٢٩٠هـ) بصائر الدرجات، تحقيق : تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي ،سنة الطبع : ١٤٠٤ - ١٣٦٢ ش ، المطبعة : مطبعة الأحمدي - طهران ، الناشر : منشورات الأعلمي - طهران .

١٩- **الكليني** ، محمد بن يعقوب (ت٣٢٩هـ) الكافي ،تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري، الطبعة : الخامسة، سنة الطبع : ١٣٦٣ ش، مطبعة : الحيدري، نشر : دار الكتب الإسلامية – طهران.

٢٠- **الطبرسي** (ت ٥٤٨هـ) تفسير جوامع الجامع ،تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة : الأولى ، سنة الطبع : ١٤٢٠ ناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.







عاشوراء مرآة القرآن

" العقيدة أنموذجاً "

د. نجم الفحّام

لاشكّ في أنّ عاشوراء مرآة للقرآن الكريم ويوم من أيام الفرقان الإلهي الذي ربط الانسان بالله وحرّره من عبوديّة سواه وأخرجه من الظلمات إلى النور وهذا التحرّر والاستقطاب العاشورائي لم يكن عفويّاً ولم يأت بمحض المصادفة وإنّما كان وعداً إلهيّاً وقياما نبويّا وأداء علويّاً واستحقاقاً سلوكيّاً وعمليّاً نهض به عدل القرآن تحت ظلال القرآن: « إنّي تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي »[١].

ومثله ما روي عن زيد بن ارقم: « قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي، احدهما اعظم من الآخر وهو كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض، وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما »[٢] .

وعدل الشيء لابدّ من أن يكون مساوياً له، وهذا الامر باق لهم في كل عصر ومصر وانهما لن يفترقا حتى يرث الله تعالى الارض ومن عليها .

فعاشوراء كانت تجسيدا للقرآن من خلال سيد الشهداء وفي سيد الشهداء ومع سيد الشهداء، وثورة الحسين سلام الله عليه كانت ثأراً لله تعالى لتكون كلمته هي العليا وكلمة الجاهلية هي السفلى، الجاهلية التي أراد معاوية وابنه يزيد وآل أميّة المنحرفون، أنْ تكون هي البديل عن الاسلام المحمدي الحنيف، فهبّت الثلّة

الطاهرة من آل الرسول صلى الله عليه وآله (الحسين صلوات الله عليه وأهل بيته ومعهم أصحابه) بعد أن خدّرت أيام حكم معاوية وابنه يزيد الامة الاسلامية وشخصيّتها بالترغيب والترهيب حتى أصبح جسد الامة جثّة هامدة لا حراك بها . وقد استطاع الدم العلوي أن يهزّ كيان الامة ويسقط ما بناه الامويّون من قلاع الزيف والتزوير وما أسبغوه على أنفسهم من صور وألقاب لخداع الامة وعرّاهم ـ هذا الدم الطاهر ـ مثلما عرّى رسول الله صلى الله عليه وآله آباءهم وأجدادهم من قبل، فكان الفتح الثاني بعد الفتح الاول على يدي رسول الله صلى الله عليه وآله على يدي سبطه ولحمته على يدي ابي الشهداء و(**لن تشذّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله لحمته، وهي مجموعة له في حظيرة القدس**) فكان لأبي الشهداء ما أراد من الفتح الذي وعد به أهله وأصحابه ومن التحق به (**من لحق بنا استشهد ومن تخلّف لم يدرك الفتح**) فكان مثلما قال صلوات الله وسلامه عليه .

وقد رسمت خطابات أبي الشهداء عليه السلام طريقه وطريق من يريد أن يمضي معه الى الله تعالى بكل وضوح وهدى لا لبس فيه ﴿**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ**﴾[3] . يقول ابو الشهداء صلوات الله وسلامه عليه في خطاب من خطاباته: «**خُطّ الموت على ولد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة... وما أولهني إلى أسلافي اشتياق يعقوب إلى يوسف... لا محيص عن يوم خطّ بالقلم . رضا الله رضانا أهل البيت... لن تشذّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله لحمته، وهي مجموعة له في حظيرة القدس... ألا ومن كان باذلاً فينا مهجته، موطّنا على لقاء الله نفسه فليرحل معنا، فإنّي راحل مصبحاً إنْ شاء الله** » .

حدّد ابو الشهداء في خطابه هذا مثلما هي الحال في خطاباته الاخر ملامح نهضته وخصائص ثورته على الطاغوت والطغيان إذ إنّ ثورته إنّما هي صراع بين الشرك والجاهلية التي يقودها يزيد وأبو يزيد وجده من قبل، والهدى والتوحيد الذي يمثّله الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه وأبوه عليّ صلوات الله وسلامه عليه

وجدّه محمد صلى الله عليه وآله من قبل . وقد ذكّرهم الحسين عليه السلام ذلك يوم عاشوراء إذ يقول مخاطبا من جاء يريد قتاله: « **ايها الناس أنبئوني من أنا ثمّ ارجعوا إلى أنفسكم وعاتبوها، وانظروا هل يحلّ لكم قتلي وانتهاك حرمتي ؟ ألست ابن بنت نبيّكم وابن وصيّه وابن عمّه، وأوّل المؤمنين بالله، والمصدّق لرسوله بما جاء من عند ربّه ؟ أوليس حمزة سيد الشهداء عمّ أبي ؟ أوليس جعفر الطيّار عمّي ؟ أولم يبلغكم قول رسول الله لي ولأخي: هذان سيّدا شباب أهل الجنّة ؟ فإن صدّقتموني بما أقول وهو الحق . فو الله ما تعمّدت الكذب منذ علمت إنّ الله يمقت عليه أهله، ويضرّ به من اختلقه . وأنْ كذّبتموني فإنّ فيكم من أنْ سألتموه عن ذلك أخبركم . سلوا جابر بن عبد الله الأنصاري، وأبا سعيد الخدري، وسهل بن سعد السّاعدي، وزيد بن أرقم، وأنس بن مالك، يخبرونكم أنّهم سمعوا هذه المقالة من رسول الله لي ولأخي . أما في هذا حاجز لكم عن سفك دمي** » .

ومن هنا فنهضته عليه السلام صراع عقائديّ بين عقيدة يحملها قوم أولهم رسول الله صلى الله عليه وآله في دعوته ضدّ الشرك ـ دعوة ورثها رسول الله صلى الله عليه وآله منذ آدم عليه السلام ونوح وابراهيم وموسى وعيسى وكل النبيّين والمرسلين والصديقين والصالحين ـ إلى أن انتهت إلى وارث آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله الامام الحسين عليه السلام . وعقيدة الشرك والطاغوت من إبليس وقابيل ونمرود وفرعون وهامان وأبي سفيان ومعاوية ويزيد ومن يأتي بعدهم إلى أنْ يرث الله تعالى الارض ومن عليها .

فنهضة أبي الشهداء إنّما يحتمها عليه الثّقل الأكبر القرآن الكريم عقائديّاً لأنّه الثقل الأصغر الذي تركه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ولا ينهض بالكتاب إلا عدلُ الكتاب مثلما نصّ على ذلك الحديث الشّريف المذكور آنفاً . وليس للناس إمام إلا عدل الكتاب وعدل الكتاب في عاشوراء سيد الشهداء فهو القدوة التي على الامة أن تقتدي بها . بل على الانسانية جمعاء أنْ تتّخذه قدوة ليقودها إلى الله تعالى ويقدمها إلى الخير . لقد أيقظت عاشوراء الشعور الفطري في أعماق النفس

الانسانية الذي حاول آل أميّة تعويقه وتكبيله بل تحطيمه في نفوس الامة ليضيع عليها طريقها المرسوم وكادت أمية أنْ تفلح في ذلك لولا نهضة أبي الشهداء صلوات الله وسلامه عليه الذي أدرك أنّ هذه المهمة لا يمكن أنْ ينهض بها إلا الامتداد الطبيعي للنبوة بكل ما لها من التقوى لله حقّ تقاته وتمام رضاه والوفاء بالالتزام والاداء على النحو الذي يرضى الله تعالى عنه وهو المقام الذي لم يبلغه إلا الانبياء والمرسلون والاوصياء وكان أبو الشهداء منهم صلوات الله وسلامه عليه، فهو الامتداد الحقيقي ـ لإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ ليكمل اللاحق ما بدأه السّابق: «**إنّما خرجت لطلب للإصلاح في أمّة جدي**» . فعاشوراء إمامة الاستحقاق على أساس العمل والشّعور والصلاح والإصلاح والإيمان . وعاشوراء ردّ على من صوّرها صراعاً على نزوة أو حيازة امرأة أو صراعاً بين هاشم وأمية، إنّما هي صراع بين الامامة الحقّة وإمامة الجاهلية التي ترى الوراثة وراثة الاصلاب والانساب ليس غير . فكانت صرخة أبي الشهداء عليه السلام: إنّما القربى وشيجة دين وعقيدة وليست وشيجة لحم ودم وقوم ؛ لأنّ دعوى القرابة والنسب والدم والجنس أو العرق دعوى الجاهليّة، وهذا ما لا يتّفق وروح الاسلام من لدن إبراهيم عليه السلام وحتى خاتم الانبياء والمرسلين أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله .

ولعلّ سائلاً يسأل أليس في أمّة محمد صلى الله عليه وآله من ينهض بهذا العبء سوى الحسين عليه السلام ؟ ! ولا نتكلّف جواباً على هذا السؤال ولا اجتهاداً ؛ لأنّ الجواب هو القرآن وعاشوراء، والقرآن نصّ، ولا اجتهاد في مقابل النّصّ ـ مثلما يقول العلماء ـ وعاشوراء صورة حيّة ناطقة . أمّا جواب القرآن فقوله تعالى :{ **لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ** }[٤] . وأمّا جواب عاشوراء: فمن ذا الذي وقف بعرصات الطّفّ، من ذا الذي لم يظلم أبداً، من ذا الذي يستطيع أنْ يدّعيها غير أبي الشهداء، من ذا الذي لم يظلم نفسه بالشّرك، أو لم يظلم الناس ويبغي عليهم، بل وصلت الحال بالامة أنْ

تركت العمل بالحق. يقول الحافظ أبو نعيم احمد بن عبد الله الاصفهاني في كتابه (**حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**) ـ وهو ليس من الشيعة قطعاً ـ: «... **حكي عن الحسين بن علي من التبرّم بالعيش مع من يخالف سيرتهم: وهو ما حدّثناه سليمان بن أحمد ثنا علي بن عبد العزيز ثنا الزبير بن بكار حدّثني محمد بن الحسن. قال: لما نزل القوم بالحسين وأيقن أنّهم قاتلوه، قام في أصحابه خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثُمّ قال: قد نزل من الأمر ما ترون؛ وإنّ الدنيا قد تغيّرت وتنكّرت وأدبر معروفها... حتى لم يبق منها إلا كصبابة الإناء. إلا خسيس عيش كالمرعى الوبيل، ألا ترون الحق لا يعمل به، والباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله وإنّي لا أرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا برما**»[٥].

فالنهوض لا يستطيع أنْ يقوم به من لديه أدنى ظلم أو أي لون من ألوان الظلم من المهد إلى اللحد. والإمامة بكل أنواعها ـ إمامة الرسالة، وإمامة الخلافة، وإمامة الصّلاة ـ محرّمة على الظالمين.

ومن هنا «فالإمام يجب أن يكون إنساناً ذا يقين مكشوفاً له عالم الملكوت ـ متحقّقاً بكلمات من الله سبحانه ـ والملكوت هو الأمر الذي هو الوجه الباطن من وجهي هذا العالم، فقوله تعالى: (يهدون بأمرنا) يدلّ دلالة واضحة على أنّ كل ما يتعلّق به أمر الهداية ـ وهو القلوب والأعمال ـ فالإمام باطنه وحقيقته، ووجهه الأمري حاضر عنده غير غائب عنه، ومن المعلوم أنّ القلوب والأعمال كسائر الأشياء في كونها ذات وجهين، فالإمام يحضر عنده ويلحق به أعمال العباد، خيرها وشرّها، وهو المهيمن على السبيلين جميعاً، سبيل السعادة وسبيل الشقاوة. وقال تعالى: (**يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ**)[٦]... تفسيره بالإمام الحقّ دون كتاب الأعمال، على ما يظنّ من ظاهرها، فالإمام هو الذي يسوق الناس إلى الله سبحانه يوم تبلى السّرائر، كما أنه يسوقهم إليه في ظاهر هذه الحياة الدنيا وباطنها، والآية تفيد مع ذلك أنّ الإمام لا يخلو عنه زمان من الأزمنة، وعصر من الأعصار، لمكان

قوله تعالى: (كلّ أناس)... ثُمّ إنّ هذا المعنى أعني الإمامة، على شرفه وعظمته، لا يقوم إلا بمن كان سعيد الذات بنفسه، إذ الذي ربّما تلبّس ذاته بالظلم والشّقاء، فإنّما سعادته بهداية من غيره، وقد قال الله تعالى: ﴿**قُلِ اللّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْدَى**﴾(٧) وقد قوبل في الآية بين الهادي إلى الحقّ وبين غير المهتدي إلا بغيره، أعني المهتدي بغيره، وهذه المقابلة تقتضي أنْ يكون الهادي إلى الحقّ مهتدياً بنفسه، وأنّ المهتدي بغيره لا يكون هادياً إلى الحقّ البتّة . ويستنتج من هنا أمران أحدهما: أنّ الإمام يجب أنْ يكون معصوماً عن الضلال والمعصية، وإلا كان غير مهتدياً بنفسه... كما يدلّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاء الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ**﴾(٨)، فأفعال الإمام خيرات يهتدي إليها لا بهداية من غيره بل باهتداء من نفسه بتأييد إلهي، وتسديد ربّاني والدليل عليه قوله تعالى: (فعل الخيرات) بناء على أنّ المصدر المضاف يدلّ على الوقوع، ففرق بين مثل قولنا: وأوحينا إليهم أن افعلوا الخيرات فلا يدلّ على التّحقّق والوقوع، بخلاف قوله: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ**﴾ فهو يدلّ على أنّ ما فعلوه من الخيرات إنّما هو بوحي باطني وتأييد سماوي.

الثاني: عكس الأمر الأوّل وهو أنّ من ليس بمعصوم فلا يكون إماماً هادياً إلى الحق البتّة . وبهذا البيان يظهر: أنّ المراد بالظالمين في قوله تعالى: ﴿**قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ مطلق من صدر عنه ظلم ما، من شرك أو معصية، وإنْ كان منه في برهة من عمره، ثمّ تاب وصلح »(٩) .

لقد قطعت عاشوراء كلّ الوشائج والصّلات التي لا تقوم على أساس العقيدة والعمل الصّالح، فلا رحم ولا قربى في عاشوراء إذا انبتّت هذا الرحم أو تلك القربى عن العقيدة والعمل الصالح .

ثُمّ عرضت عاشوراء هذا الشعار ـ شعار العقيدة والعمل الصالح ـ واقعاً

وسلوكاً وأعطت مصداقاً له لم يتحقّق إلا في الأسرة الحقيقيّة ـ أسرة الإيمان أسرة التوحيد ـ فقد ضمّت أسرة عاشوراء مجموعة من المؤمنين اختلفت أجناسهم وأوطانهم وألوانهم، مؤكّدة في ذلك أنّها مرآة القرآن العظيم الذي يرى أنّ الأسرة ليست آباء وأبناء وبنات وأحفاد وأنّ الأمّة ليست مجموعة أجيال متتابعة من جنس أو عرق واحد، وإنّما هي هؤلاء ـ جون وعابس وحبيب، وروميّ ونصرانيّ، وصفوة من آل محمد ﷺ ـ حين تجمعهم عقيدة واحدة هي عقيدة التوحيد منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه . فسلام عليك يا وارث آدم صفوة الله، وسلام عليك يا وارث نوح نبيّ الله، وسلام عليك يا وارث إبراهيم خليل الله، وسلام عليك يا وارث موسى كليم الله، وسلام عليك يا وارث عيسى روح الله، وسلام عليك يا وارث محمد ﷺ حبيب الله، وسلام عليك يا وارث عليّ أمير المؤمنين عليه السلام.

وهذه الإمامة الموهوبة لإبراهيم عليه وعلى نبينا وآله أفضل الصلاة والسلام إذا كانت: « بعد ابتلائه بما ابتلاه الله به من الامتحانات وليست هذه إلا أنواع البلاء التي ابتلي عليه السلام بها في حياته، وقد نصّ القرآن على أنّ من أوضحها بلاء قضيّة ذبح إسماعيل، قال تعالى: ﴿**قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ) إلى أنْ قال: (إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاء الْمُبِينُ**﴾[١٠] . والقضيّة إنّما وقعت في كبر إبراهيم... »[١١].

فسلام عليك أبا الشهداء إذا كان أبوك إبراهيم عليه السلام قد ابتلي بذبح واحد من أولاده فنال هذه الإمامة العظيمة فأنت قد ابتليت بذبح ابنائك وإخوتك وأطفالك من الذّرّيّة الطّاهرة لسيد الأنبياء والمرسلين ﷺ وأصحابك المنتجبين. وقد أدّيت ما عليك وما أراده منك ربّك عزّ وجلّ وكان أغلى العطاء وأعظمه أنْ جدّت بنفسك قرباناً لوجه ربّك الأعلى فكانت إمامتك على قدر عطائك امتداداً لنبوّة جدك المصطفى ﷺ. وعاشوراء كانت تأكيداً لولاية الله تعالى ورسوله ﷺ والمعصومين من أهل بيته، وإلقاء للحجّة، وإنقاذاً للأمّة من الوقوع في الفساد الذي

حذّر منه القرآن العظيم ؛ لأنّ ولاية غير الله تعالى ليس من الله في شيء . لا في صلة ولا نسبة، ولا دين ولا عقيدة ولا رابطة ولا ولاية.

وقد أبان أبو الشهداء هذا المعنى القرآنيّ يوم عاشوراء قائلاً: «**أيّها الناس اسمعوا قولي ولا تعجلوا حتى أعظكم بما هو حقّ لكم عليّ، وحتى اعتذر إليكم من مقدمي عليكم، فإنْ قبلتم عذري وصدّقتم قولي وأعطيتموني النّصف من أنفسكم، كنتم بذلك أسعد، ولم يكن لي عليكم سبيل، وإن لم تقبلوا مني العذر ولم تعطوا النصف من أنفسكم . ﴿فَأَجْمِعُواْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُواْ إِلَيَّ وَلاَ تُنظِرُونِ﴾(١٢)، ﴿إِنَّ وَلِيِّـيَ اللّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾(١٣)...** » .

ثُمّ قال: «**الحمد لله الذي خلق الدنيا فجعلها دار فناء وزوال، متصرّفة بأهلها حالاً بعد حال، فالمغرور من غرّته والشقي من فتنته، فلا تغرّنّكم هذه الدنيا فإنّها تقطع رجاء من ركن إليها، وتخيّب طمع من طمع فيها، وأراكم قد اجتمعتم على أمر قد أسخطتم الله فيه عليكم، وأعرض بوجهه الكريم عنكم، وأحلّ بكم نقمته، وجنّبكم رحمته، فنعم الرّبّ ربّنا وبئس العبيد أنتم، أقررتم بالطّاعة وآمنتم بالرّسول محمّد ﷺ، ثُمّ إنّكم زحفتم إلى ذرّيّته وعترته تريدون قتلهم، وقد استحوذ عليكم الشّيطان فأنساكم ذكر الله العظيم، فتبّاً لكم ولما تريدون إنّا لله وإنّا إليه راجعون هؤلاء قوم كفروا بعد إيمانهم فبُعداً للقوم الظالمين** » .

وهذا المعنى هو عين ما أراده الله تعالى وحذّر منه في قوله عزّ من قائل: **﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ﴾**(١٤).

فالقرآن الكريم يأمر ويريد أنْ يقيم أساس المجتمع المسلم الجديد على قاعدة العقيدة والعقيدة وحدها ليس غير . والذي « يظهر من مطاوي هذه الآية

وسائر الآيات الناهية عن اتخاذ غير المؤمنين أولياء أنّه خروج عن زيّ العبوديّة، ورفض لولاية الله سبحانه، ودخول في حزب أعدائه لإفساد أمر الدين، وبالجملة هو طغيان وإفساد لنظام الدين الذي هو أشدّ وأضرّ بحال الدين من كفر الكافرين وشرك المشركين فإنّ العدوّ الظاهر عداوته المبائن طريقته مدفوع عن الحومة سهل الاتقاء والحذر، وأمّا الصّديق الحميم إذا استأنس مع الأعداء ودبّ فيه أخلاقهم وسننهم فلا يلبث فعاله إلا أنْ يذهب بالحومة وأهلها من حيث لا يشعرون، وهو الهلاك الذي لا رجاء للحياة والبقاء معه . وبالجملة هو طغيان، وأمر الطاغي في طغيانه إلى الله سبحانه نفسه، قال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ . إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ . الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ . وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ . وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ . الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ . فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ . فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ . إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ**﴾(١٥)، فالطغيان يسلك بأهله مسلكاً يورده المرصاد الذي ليس فيه إلا الله جلّت عظمته فيصبّ عليه سوط عذاب ولا مانع »(١٦).

وهذا المعنى هو الذي جعل أباالشهداء حريصاً على أن لاتقع فيه أمّة جده ﷺ من ركون إلى الظالمين ؛ لأنّ: « الركون إلى الظالمين من الكافرين طغيان يستتبع مسّ النار استتباعاً لا ناصر معه، وهو الانتقام الإلهي لا عاصم منه ولا دافع له...»(١٧).

يقول أبو الشهداء في منزل البيضة وقد خطب في أصحاب الحرّ: «**أيّها الناس إنّ رسول الله ﷺ وسلّم قال: (من رأى سلطاناً جائراً، ناكثاً عهده مخالفاً لسنّة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول كان حقّاً على الله أنْ يدخله مدخله** » .

*** هوامش البحث ***

(١) جامع الاصول من احاديث الرسول، ابو السعادات، مبارك بن محمد بن الاثير الجزري (ت: ٦٠٦ هـ)، اشراف وتصحيح: عبد المجيد سليم، ومحمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٤٩ م، ج ١ ص ١٨٧ .

(٢) المصدر نفسه: ١ / ١٨٧ .

(٣) الانفال: ٤٢ .

(٤) البقرة: ١٢٤ .

(٥) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم احمد بن عبد الله الأصفهاني (ت: ٤٣٠ هـ)، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٨ م، ج ٢، ص ٣٩

(٦) يونس: ٣٥ .

(٧) الأنبياء: ٣ .

(٨) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٧ هـ ـ ٢٠٠٦ م، ج ١ / ص ٢٢٩ .

(٩) الصّافات: ١٠٦ .

(١٠) الصّافات: ١٠٦ .

(١١) الميزان: ١ / ٢٢٤ .

(١٢) يونس :٧١ .

(١٣) الأعراف: ١٩٦ .

(١٤) آل عمران: ٢٨ .

(١٥) الفجر: ٦ ـ ١٤ .

(١٦) الميزان: ٣ / ١٣٥ .

(١٧) م . ن: ٣ / ١٣٦ .



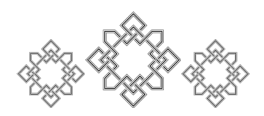
* المصادر والمراجع *

خير ما نبدأ به كتاب الله العظيم (القرآن الكريم) .

ـ جامع الاصول من احاديث الرسول، ابو السعادات، مبارك بن محمد بن الاثير الجزري (ت: ٦٠٦ هـ)، اشراف وتصحيح: عبد المجيد سليم، ومحمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٤٩ م .

ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم احمد بن عبد الله الأصفهاني (ت: ٤٣٠ هـ)، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٨ م .

ـ الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٧ هـ ـ ٢٠٠٦ م .





حيدر الجد

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النور الساطع والسراج اللامع سيد بني آدم محمد بن عبد الله رسول رب العالمين صلى الله عليه وآله الأطهار صلاة لا انقطاع لها من الأزل حتى انقضاء الأمل وبعد:

فقد تنوعت الدراسات والأبحاث التي تخصصت في سيرة أئمة آل البيت عليهم السلام وما زالت تتوالى لتعطي مفاهيم جديدة عن دورهم البارز في إصلاح المجتمع والسير على خطى جدهم النبي الأعظم صلى الله عليه وآله مقتفين آثاره وماضين على حسن منهاجه، يرشدون العباد وينشرون الرشاد ويقمعون الفساد أئمة عدل ومنائر صدق، علمهم واحد وفضلهم سابق، خلقهم الله من معدن واحد، معدن الكمال والفضل فكلهم يشتركون بالصفات وإن اختلفت الكنية من إمام لآخر.

وبالرغم مما سبق فقد أدت ظروف زمانية ومكانية معينة عاش الأئمة عليهم السلام خلالها فأثرت بهم وأثروا بها إلى ظهور صفة لازمت كل واحد منهم عليهم السلام فصار مميزاً بها عمن سبقه وعمن يليه، بحيث اشتهر بتلك الصفة بين الناس في وقته مروراً بالأزمنة التي تلت عصره حتى يومنا الحاضر.

وقد تشابه بعضهم مع بعض في كثير من المواقف والصفات، وهو أمرٌ يؤيد حقيقة القول بأخذهم عليهم السلام من نبع واحد، وإن طينتهم واحدة، طينة مجبولة على مكارم الأخلاق، اصطفها الله تعالى واختارها طاهرة مباركة، وهو أمرٌ جعلني أحاول جاهداً رصد كثير من المشتركات في المواقف والصفات والأحداث بين الأئمة عليهم السلام، فرأيت بين الإمامين السجّاد والكاظم عليهما السلام ما شدني إلى ذلك، فرحت أسجل ما أجده من معلومات ومواقف جلية مشتركة في سيرتيهما الطاهرتين حتى اتضحت لي صورة كاملة بجميع أبعادها وتفاصيلها، فجاءت هذه الدراسة المقارنة كما قدرنا لها دراسة توشحت بنقاط مضيئة عكست شيئاً متآلفاً بين حياتي الإمامين السجاد عليه السلام والكاظم عليه السلام، وعسى أن أكون موفقاً في العرض الوجيز الذي جاءت به هذه الدراسة المتواضعة.

المظهر الأول: الكنية:

اشترك الإمام الكاظم عليه السلام مع جده الإمام السجاد بالكنية، فقد كُنّيا بأبي الحسن[1]، وهو لقب مشهور، فقد ذكرت اغلب الروايات عندما أوردت اسميهما الكريمين الكنية ذاتها، وإن لم تكن كنية وحيدة عرفا بها فالإمام السجاد عليه السلام عرف أيضاً بـ(أبي محمد) والإمام الكاظم عليه السلام عرف بـ(أبي إبراهيم).

المظهر الثاني: حملُ الصدقاتِ ليلاً:

مما اشتهر به الإمامان السجاد عليه السلام والكاظم عليه السلام، حمل الصدقات ليلاً والطواف على المحتاجين والمتعففين والفقراء، فقد كان ذلك دأبهما، لا يكلان ولا يفتران وكأنما كانا قد جبلا على هذا العمل.

ففي ذلك ومما أوردته المصادر عن الإمام علي بن الحسين عليهما السلام:

١) قال أهل المدينة: ما فقدنا صدقة السر حتى مات علي بن الحسين[٢].

٢) لما مات علي بن الحسين فغسلوه جعلوا ينظرون إلى آثار سوداء في ظهره، فقالوا: ما هذا؟، فقالوا لهم: كان يحمل جرب الدقيق ليلاً على ظهره يعطيه فقراء المدينة[٣].

٣) كان علي بن الحسين يحمل جراب الخبز على ظهره بالليل فيتصدق به ويقول: صدقة السر تطفئ غضب الرب[٤].

أما بخصوص الإمام موسى بن جعفر عليه السلام فقد نقلت المصادر:

١) كان يخرج في الليل وفي كمه صرر من الدراهم، فيعطي من لقيه، ومن أراد بره، وكان يضرب المثل بصرّة موسى وكان أهله يقولون: عجباً لمن جاءته صرة موسى فشكا القلة[٥].

٢) كان يتفقد فقراء المدينة، فتحمل إليهم الدراهم والدنانير إلى بيوتهم ليلاً، وكذلك النفقات، ولا يعلمون من أي جهة وصلهم ذلك، ولم يعلموا بذلك إلا بعد وفاته[٦].

٣) كان يتفقد فقراء المدينة، فيحمل إليهم الزنبيل، وفيه مواد الغذاء والألبسة الورق-يعني النقد- والدقيق والتمر، فيوصل إليهم ذلك ولا يعلمون من أين يأتيهم[٧].

من هذه النماذج نستدل على:

١) أراد الإمامان ترجمة حثهم شيعتهم ومواليهم على الإنفاق عملياً

٢) أما اختيارهما التصدق ليلاً لا نهاراً فهو لدواعٍ عدّة منها:

أ- غالباً ما تكون الحركة في الليل منقطعة، فالناس تخلد للراحة في بيوتها، فتنقطع المارة، وبذا تكون الفرصة مواتية للإمام في وصل الفقراء من دون أن

يراقبه أحد، أو يتتبع أخباره، فيقص بما رآه للناس، فيعلموا بحال الفقير الذي يتعفف.

ب- كان الإمامان مطاردين من السلطة الحاكمة، فالأمويون كانوا يراقبون تحركات الإمام السجاد ويرصدونها بكل قوة ويرون من يتصل به فيكون في موضع اتهام عندهم، فالإمام أبن ذلك الثائر في وجه حكمهم، فكان الإمام عليه السلام يخاف من وصل شيعته نهاراً جهاراً فيكونوا بمرصد من الدولة الحاكمة، وكذا الإمام الكاظم عليه السلام.

ج- دعم الأسر التي قُتل حماتها والمتكفلون بمعيشتها، فهناك كثير ممن لم تهتم الدولة بهم، من الأيتام والأرامل الذين فقدوا من يعولهم بسبب قتلهم أو إيداعهم السجون لأنهم كانوا يمثلون تياراً معارضاً لنهج الدولة وسياستها.

المظهر الثالث: العبادة:

كانت السمة المشتركة البارزة في حياتي الإمامين السجاد والكاظم الانخراط في العبادة، بكل صورة من صورها، وهي التي سندرجها لاحقاً:-

أولاً: الصلاة:

١- كان –الإمام السجاد عليه السلام- يصلي في اليوم والليلة ألف ركعة، وكانت الريح تميله بمنزلة السنبلة، وكانت له خمسمائة نخلة، وكان يصلي عند كل نخلة ركعتين، وكان إذا قام في صلاته غشي لونه لون آخر، وقيامه في صلاته قيام عبد ذليل بين يدي الملك الجليل[٨].

٢- عن الإمام الباقر: كان أبي في موضع سجوده آثار ناتئة، فكان يقطعها في السنة مرتين، في كل مرة خمس ثفنات[٩]، فسمي ذو الثفنات[١٠].

أما الإمام الكاظم عليه السلام فقد نقلت الروايات بشأنه ما يأتي:

١- عن الفضل قال: دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فإذا أنا بغلام أسود بيده مقص يأخذ اللحم من جبينه وعرنين انفه من كثرة السجود(١١).

٢- كان عليه السلام أحفظ الناس بكتاب الله تعالى، وأحسنهم صوتاً به، وكان إذا قرأ يحزن ويبكي ويبكّي السامعون لتلاوته، وكان الناس بالمدينة يسمونه (زين المجتهدين)(١٢).

٣- أشرف هارون الرشيد على حبس الإمام الكاظم، فكان يرى الإمام ساجداً، فقال للربيع، يا ربيع، ما ذاك الثوب الذي أراه كل يوم في ذلك الموضع، فقال: يا أمير المؤمنين ما ذاك بثوب، وإنما هو موسى بن جعفر، له كل يوم سجدة بعد طلوع الشمس إلى وقت الزوال، قال الربيع: فقال هارون: أما إن هذا من رهبان بني هاشم(١٣).

٤- كان عليه السلام يصلي نوافل الليل ويصلها بصلاة الصبح، ثم يعقّب حتى تطلع الشمس، ويخر ساجداً فلا يرفع رأسه من الدعاء والتحميد حتى يقرب زوال الشمس ظهراً وكان يدعو كثيراً وكان يبكي من خشية الله حتى تخضل لحيته بالدموع(١٤).

في هذه النماذج التي أوردناها نجد ما يأتي:

أ- أنّ الإمامين السجاد والكاظم عليهما السلام بلغا درجة من العبادة حتى سجلت في حياتيهما علامة بارزة، فقد اشتدت علاقتيهما بالخالق جل وعلى، لأنهما عرفا الله حق معرفته، فكانت عبادتيهما عبادة محضة خالصة لله تعالى لا تشوبها منفعة، ولا تحكمها مصلحة، عبادة المقبل على خالقه بجميع جوارحه، فلا يلتفت إلى أمر دنيوي يشغله عن أداء حق الخالق.

ب- لقد اظهرا عليهما السلام للناس كيفية العبادة، فطبّقا مفهومها عملياً، فأصبح تطبيقيهما درساً تستفيد منه الأجيال المقبلة، ولكي يكون منهاجاً واضحاً لها في نيل مرضاة الله.

ج- لقد علّما عليهما السلام الناس كيفية الزهد بالدنيا والإقبال على الآخرة، فقد استغلا ساعات عمريهما في العبادة وهي أفضل ما يتقرب به العبد إلى ربه.

د- مع ما تميّزا به من مظهر تعبدي محض، وانقطاع عن الدنيا بكل لذاتها، لم يسلما عليهما السلام من أذى المناوئين وحسد الحاسدين، فكانا غرضاً للسلطة الحاكمة حتى مضيا مسمومين مظلومين.

ثانياً: الدعاء:

من المظاهر المهمة عند الإمامين عليهما السلام الدعاء، فقد كان الدعاء وسيلة مهمة اعتمدها الإمام السجاد عليه السلام في بث علومه، ودعوة الناس للسير في طريق الله، خصوصاً وقد مرت بالإمام فترات عصيبة إبان استشهاد أبيه الإمام الحسين عليهما السلام، فكان الدعاء سلاحه، يتقرب به إلى الله تعالى، وينشر خلاله ما يريد بثه للناس، ويحارب به طواغيت الجن والإنس.

ها هي الصحيفة السجادية، الإرث الخالد والسفر الذي يزخر بالعلم وفنون التقرّب إلى الله، حيث لم يدع سيدنا زين العابدين عليه السلام باباً من المناجاة إلا وطرقها، ولم يلج في طريق موصل لرضا الله إلا وبلغ غايته، ونال ثوابه، وهكذا اكتنزت هذه الصحيفة بين أدعيتها ما جعلها تفوق كل كلام بين العبد ومولاه، لقد استطاع الإمام زين العابدين تعبئة المسلمين للتوجه نحو الخالق (جل وعلا) حتى أصبحت صحيفته المباركة توأماً لكتب الدعاء والمناجاة، بل مقدمة لكل تلك الكتب.

لقد اشترك كل من الإمامين عليهما السلام في دعاء واحد-حسب تتبعي وربما يفوق الواحد- وهو دعاء الجوشن الصغير، فقد أورد الإمام السجاد في صحيفته دعاء رقم(٤٩)، تحت عنوان (في دفع كيد الأعداء ورد بأسهم)، وقد اقتبس منه الإمام الكاظم عليه السلام فقرة مطولة، ثم قدّم لها وأضاف عليها، وأصل الدعاء هو الدعاء

المعروف بالدعاء اليماني، حيث كان الإمام علي بن أبي طالب يقرأه في المهمات.

والنص المشترك بين الإمامين هو: (الهي (فـ) كم من عدو انتضى[١٥] عليّ سيف عدواته، وشحّذ لي ظبّة مديته، وأرهف لي شبا[١٦] حدّهِ، وداف لي قواتل سمومه، وسدد نحوي صوائب سهامه، ولم تنم عني عين حراسته، وأضمر ان يسومني المكروه ويجرّعني زعاف[١٧] مرارته، فنظرت يا إلهي إلى ضعفي عن احتمال الفوادح، وعجزي عن الانتصار ممن قصدني بمحاربته، ووحدتي في كثير عدد ممن ناوأني، وارصد لي (البلاء) فيما لم أعمل فيه فكرتي، فابتدأتني بنصرك، وشددت أزري بقوتك، ثم فللت لي حده وصيرته من بعد جمع عديده وحده، وأعليت كعبي عليه، وجعلت ما سدده مردوداً عليه، ورددته ولم يشف غليله، ولم تبرد حرارة غيظه، وقد عض على مثواه وأدبر موليا، قد أخلفت سراياه. وكم باغٍ بغى لي بمكائده، ونصب لي أشراك مصائده، ووكل بي تفقد رعيته، وأضبأ[١٨] إلي إضباء السبع لطريدته، وانتظار الانتهاز لفريسته، فناديتك يا إلهي مستغيثاً بك، واثقاً بسرعة إجابتك، عالماً أنه لم يضطهد من آوى إلى ظل كنفك، ولم يفزع من لجأ إلى معاقل انتصارك، فحصنتني من بأسه بقدرتك. وكم من سحائب مكروه جليتها، وغواشي[١٩] كربات كشفتها، لا تُسأل عما تفعل، ولقد سئلت فأعطيت، ولم تُسأل فابتدأت، واستميح فضلك فما أكديت[٢٠] أبيت إلا إحساناً وأبيتُ إلا تقحم حرماتك، وتعدّي حدودك، والغفلة عن وعيدك، فلك الحمد من مقتدر لا يغلب وذي أناة لا يعجل)[٢١].

دلت هذه القطعة من الدعاء على نمط أدبي غاية في الروعة وجودة السبك، ففي الدعاء رصد الإمام علي السجاد عليه السلام وتبعه حفيده الإمام موسى بن جعفر عليه السلام حالات الإنسان المستضعف الذي يقع في قبضة إنسان مكنته الظروف ليكون جباراً، فماذا سيستخدم من وسائل شريرة في الإيقاع بمن لا حول له ولا قوة إلا بالله تعالى؟ والله جل وعلا يهيئ له فرص النجاة مرة تلو الأخرى، فلا يحوك العدو

من مؤامرة أو يدبّر من حيلة إلا وكان الله لها بالمرصاد، إلى أن يقع في شرك ما نسجه.

لقد كان الفارق في الموقف بين الإمامين أن الإمام السجاد دعا به بصورة عامة ضد الأعداء، فلم تكن هناك حادثة معينة ليقف عليه السلام ويدعو بها، لكن الإمام الكاظم عليه السلام، دعا بالدعاء عندما جاءه الخبر بأن موسى الهادي الخليفة العباسي يتوعده بالخصوص ويتوعد الهاشميين عموماً، بعد أن قتل الحسين بن علي بن الحسن المثلث بن الحسن المثنى بن الحسن السبط عليه السلام في واقعة فخ وسبى عياله ومن معه، بل أوغل في ذلك فقتل الأسرى، فقد اضمر موسى الهادي الشر والسوء وقال ما خرج حسين هذا إلا بأمر موسى بن جعفر قتلني الله إن لم اقتله، فلما وصل الخبر إلى المدينة اجتمع الهاشميون بالإمام الكاظم وقالوا: إننا نخاف عليك من هذا الطاغية، فقال لا بأس عليكم لا ينالني سوءه أبداً ثم تمثل شعراً بقوله

زعمت سخينةُ أن ستغلبَ ربَّها فليغلبنَّ مُغالبَ الغُلّابِ[٢٢]

ثم دعا بهذا الدعاء فلم تمض الأيام حتى جاء البريد من بغداد على المدينة ينعى موسى الهادي، فقد هلك بدعوة الإمام الكاظم عليه السلام [٢٣].

المظهر الرابع: حيرة الشيعة بعد وفاة والد الإمام:

ووقعت الشيعة في الحيرة بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام في واقعة كربلاء، حيث بدأ نشاط الكيسانية واضحاً في دعم فكرة إمامة محمد بن الحنفية، فقد سرى خبر بين الأوساط عن ادعاء محمد بن الحنفية الإمامة بعد أخيه الحسين، حيث اتبعه كثيرون فهو شقيق الإمامين الحسن والحسين وإن كان من غير أمهما فاطمة عليها السلام إلا أنه ابن علي بن أبي طالب وفي محمد بن الحنفية يقول الشاعر[٢٤]:

ألا إن الأئمـــة مـــن قـــريشٍ	ولاة الأمـــر أربعـــة ســـواء
عليٌ والثلاثـــة مـــن بنيـــه	هـــم أســـباطنا والأوصـــياءُ
فســبطٌ ســبطُ إيمـــانٍ وبـــرٍّ	وســبط قـــد حوتـــه كـــربلاء
وســبط لا يـــذوق المـــوت حـــتى	يقـــود الجـــيش يقدمـــه اللـــواء

ولأبي خالد الكابلي في ذلك حديث رواه ابن شهراشوب في مناقبه حيث قال: (كان أبو خالد الكابلي يخدم محمد بن الحنفية دهراً فقال له: جعلت فداك، إن لي خدمة ومودّة وانقطاعاً فأسألك بحرمة رسول الله وأمير المؤمنين إلا ما أخبرتني أنت الإمام الذي فرض الله طاعته على خلقه؟، قال: الإمام علي بن الحسين عليّ وعلى كل مسلم، فجاء أبو خالد إلى علي بن الحسين، فلما دخل عليه قال: مرحباً يا كنكر ما كنت لنا بزائر ما بدا لك فينا، فخرّ أبو خالد ساجداً شاكراً لله مما سمع منه فقال: الحمد لله الذي لم يمتني حتى عرفت إمامي ، فقال له علي عليه السلام: وكيف عرفت إمامك؟، قال: لا والله ما عرّفني بذلك أبي وأمي، ثم قص عليه خبر محمد بن الحنفية)[٢٥].

كما ذكر أبن حمزة الطوسي في كتابه حديث أبي خالد، حيث قال: (لما قتل أبو عبد الله الحسين صلوات الله عليه، وبقيت الشيعة متحيرة، ولزم علي بن الحسين منزله، اختلفت الشيعة إلى الحسن بن الحسن، وكنت فيمن يختلف إليه وجعلت الشيعة تسأله عن مسألة ولا يجيب فيها، وبقيت لا أدري من الإمام متحيراً وإني سألته ذات يوم فقلت له: جعلت فداك، عندك سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله، فغضب ثم قال يا معشر الشيعة تعنونا؟ ، فخرجت من داره حزيناً كئيباً لا أدري إلى أين أتوجه، فمررت بباب علي بن الحسين زين العابدين عليه الصلاة والسلام قائم الظهيرة، فإذا أنا في دهليزه، قد فتح بابه، فنظر إلي فقال: يا كنكر فقلت جعلت فداك والله إن هذا الاسم ما عرفه أحد إلا الله عز وجل، وأنا وأمي كانت تلقبني وتناديني به هوانا صغير ...)[٢٦].

نجد في هذا النص جملة أمور ندرجها فيما يأتي:

١- عدم استطاعة الإمام السجاد التصريح المعلن عن إمامته، فالإمام السجاد كان قد اتخذ جانب الحيطة والحذر في التعامل مع المجتمع، وكانت عيون الأمويين مسلطة عليه، تعد حركاته واتصالاته، فهو ابن الثائر الذي أراد تقويض دعائم الدولة الأموية الحاكمة، ولابد من أن تبقى النزعة الثورية عند الولد لكي ينتقم ممن أقدم على قتل أبيه وإبادة عائلته كاملة في نهار واحد، لذا نجد أبا خالد الكابلي وغيره اتجهوا نحو محمد بن الحنفية أو الحسن بن الحسن الزكي باعتباره الابن الأكبر ولكنهم كانوا غير مقتنعين تماماً بإمامة من يتبعون، فهناك كثير من العلامات التي يمتاز بها الإمام وكما كانوا يعرفونها لا يجدوها فيمن يدعيها أو يدعيها الناس له.

٢- الظاهر- من النصوص - كما في النص المتقدم أن محمد بن الحنفية وهو أكبر أولاد أمير المؤمنين بعد الحسنين عليهما السلام، لم يدعِ الإمامة لنفسه، بل ادّعاها له أناس معينون وإن لم يسلط التاريخ أضواءه على سيرهم كما لم نصل إلى الغاية الفعلية التي انطوت عليها سرائرهم في تعبئة الرأي وتوجيه أنظار المجتمع لمحمد بن الحنفية كونه الابن الأكبر لأمير المؤمنين عليه السلام وأخا الإمامين الحسنين عليهما السلام ليكون إماماً مفروض الطاعة.

لقد تبع أبو خالد الكابلي محمداً بن الحنفية أولاً كما في النص وكان لا يشك في كونه إماماً، ولكن سؤاله إياه عن الإمام الحق جعل محمداً يصرّح له بإمامة السجاد عليه السلام، وسرعان ما جاء أبو خالد قاصداً الإمام ليعلن له عن رجوعه إليه، وعلى هذا فإن وبالرغم من عدم ادعاء محمد بن الحنفية الإمامة إلا انه لم يرفض ادعاء الناس إمامته والدليل في ذلك أنه لم يخبر أبا خالد الكابلي بأنه ليس إماماً، بل أخبره بذلك بعد أن أقسم عليه أبوخالد بإمامته أو إمامة غيره، فقد كان الأجدر به أن يخبر الناس بإمامة السجادعليه السلام ليعودوا إليه في مسائلهم وفي ما يتعلق بحياتهم.

٣- تأثير واقعة كربلاء على الرأي الشيعي العام في المدينة المنورة -باعتبارها كانت مركز الإمامة الرئيسي لعموم العالم الإسلامي آنذاك- حيث لم تتوقع الناس مقتل الإمام الحسين بهذه المدة الزمنية القليلة نسبياً من خروجه من المدينة حتى العاشر من المحرم في تلك السنة بالرغم من تأكيد الإمام الحسين قبل ذهابه إلى العراق على أنّه مقتول.

٤- الظاهر أنّ الإمام الحسين قد نص على إمامة ولده السجاد في المدينة بحضور الخلّص من الشيعة، وإلا كيف اختلط الأمر على العموم؟ كيف وقعوا في الحيرة وهم يعلمون تعيين الإمام الحسين عليه السلام ولده السجاد إماماً من بعده؟، وعلى أية حال فلم تمر على استشهاد الحسين في كربلاء سوى فترة يسيرة حتى لم يعرف أمثال أبي خالد الكابلي وغيرهم من هو أمامهم الذي يتوجب عليهم إتباعه والسير على خطاه والامتثال لأوامره.

٥- لم تشر المصادر التاريخية إلى تعرض محمد بن الحنفية إلى مضايقة من قبل الوالي الأموي-حسب ما تسنى لنا الاطلاع عليه- بالرغم من كونه شقيقاً للثائر على دولتهم وإن كان من والده فقط.

٦- قول الإمام السجاد عليه السلام لأبي خالد:(مرحباً يا كنكر، ما كنت لنا بزائر ما بدا لك فينا)، دل على معرفة الإمام السجاد أتباعه، وغيرهم، حيث كشف القول إن أبي خالد كان لا يأتي الإمام السجاد عليه السلام ولا يزوره، وإن لم يكن عليه السلام إماماً بنظر أبي خالد، فكان الواجب أن يأتي أبي خالد الإمام ويزوره باعتباره ابن الحسين، الإمام المفترض الطاعة، لذا فقد أثارت زيارة أبي خالد استغراب الإمام فقال له (ما بدا لك فينا) أي ما هو الأمر الذي استجد حتى زرتنا فلم نعهد زيارتك لنا من قبل.

٧- بين لنا التاريخ منازعة محمد بن الحنفية ابن أخيه الإمام السجاد في الصدقات وليس في الإمامة حيث ذكر ابن شهراشوب عن الزهري قولـه: كـان

بينه - أي بين الإمام السجاد عليه السلام - وبين محمد بن الحنفية منازعة في صدقات علي بن أبي طالب، فقيل لعلي: لو ركبت إلى الوليد بن عبد الملك ركبة لكف عنك من رغب شره فقال عليه السلام: ويحك أ في حرم الله أسأل غير الله عز وجل إني لآنف أن أسأل الدنيا خالقها فكيف أسأل مخلوقاً مثلي، قال الزهري: لا جرم أن الله تعالى ألقى هيبته –أي هيبة الإمام- في قلب الوليد حتى حكم له(٢٧).

أما النص الثاني فقد يثير استغراباً في تشابهه مع النص الأول من حيث راويه وهو أبي خالد الكابلي واختلافه من حيث الشخص المقابل وهو الحسن المثنى وليس محمد بن الحنفية، مع اختلاف في طريقة ومضمون الطرح بين النصين، لذا نجد أن نثبت من خلال النصين ما يأتي:

١ - لا يمكن القبول بالنصين في آن واحد إلا إذا قلنا بتحرك أبي خالد من محمد بن الحنفية نحو الحسن المثنى أو بالعكس –وهو في شكه وحيرته- ثم اهتدائه إلى الإمام السجاد عليه السلام، أو إذا سقط احد النصين فتلاحظ صحة النص الآخر.

٢ - عبارة (ولزم علي بن الحسين منزله) تدلنا على صحة استنتاجنا بابتعاد الإمام عليه السلام بعد واقعة كربلاء عن المشاركة في أي حضور اجتماعي ملحوظ في مجتمع المدينة.

٣- ظهور الحسن المثنى في الساحة باعتباره ابن الإمام الحسن المجتبى –الأكبر- وإن كان الحسن المثنى الابن الثاني للإمام الحسن بعد أخيه زيد بن الحسن الذي تنحى عن ادّعاء الإمامة ولكنه اهتمّ بالإرث المادي أكثر من اهتمامه بالإمامة.

لقد سجّل ظهور الحسن المثنى ظاهرة تستحق الدراسة –إن صح النص المتقدم- وإلا لماذا يتصدى للإمامة وهو يعلم بأحقية علي بن الحسين السجاد عليه السلام بها، أليس كان من الأجدر به أن يدلي الناس ويرشدهم إلى إمامه وسيده وابن عمه

وأخي زوجته، أليس قد حضر واقعة كربلاء ورأى عمه الإمام الحسين عليه السلام قد استعد لملاقاة القوم عازماً على الشهادة، مقلداً ولده السجاد أعباء الإمامة؟ عموماً فقد مات الحسن المثنى متأثراً بسم دسه له سليمان بن عبد الملك سنة ٩٧هـ وله ثلاث وخمسون سنة، أي بعد وفاة الإمام السجاد بسنتين أو ثلاث[٢٨].

٤- ما الأمر الذي جعل أبا خالد يتجه صوب دار الإمام السجاد عليه السلام؟ هل كان هناك هاجس ينتابه وشعور يراوده في إمامة السجاد؟، هل جاء إليه ليستمع إلى نصحه وإرشاده فلعله يهتدي به إلى الحق؟

أما بالنسبة للإمام موسى الكاظم عليه السلام، فقد تشابه الأمر أيضاً على الناس بعد وفاة أبيه الإمام الصادق عليه السلام، حيث ظهرت فرق وجماعات، وقد أدعت- لمن أدانت له بالولاء المطلق- الإمامة، فالإسماعيلية[٢٩] ادعت إمامة إسماعيل بن الإمام الصادق، والفطحية[٣٠] ادعت إمامة عبد الله الأفطح بن الإمام الصادق باعتباره الأكبر والإمامة-في نظرهم لا تصح إلا للأكبر-، وغيرهم من أتباع المذاهب الأربعة، فظل الشيعة في توجس وحذر في التعامل مع الشخصيات التي برزت على الساحة، فأولاد الإمام الصادق عليه السلام ممن ذكرنا ليسوا مرشحين لهذا المنصب الريادي، لأن إسماعيل مات في حياة والده الصادق، وعبد الله كان غير مؤهل لتولي هذه المهمة الصعبة التي يتعلق بها مصير أمة، أترى الإمام موسى الكاظم يلتزم الصمت أم يصرّح بإمامته ليضطلع بما كُلّف به في توجيه وإرشاد المجتمع وبث علوم آبائه الأطهار عليهم السلام؟ وقد نجد جواباً شافياً فيما سنورده من حديث يتصل بهذا الأمر، حيث نقل عن هشام بن سالم قال: كنت أنا ومحمد بن النعمان صاحب الطاق بالمدينة، بعد وفاة جعفر عليه السلام وقد اجتمع الناس على عبد الله ابنه فدخلنا عليه وقلنا: الزكاة في كم تجب، قال: في مائتي درهم، خمسة دراهم، فقلنا: ففي مائة، فقال: درهمان ونصف، فخرجنا ضلالاً فقعدنا باكين في موضع نقول: إلى من نرجع إلى المرجئة، إلى المعتزلة، إلى الزيدية فنحن كذلك إذ رأيت شيخاً

لا أعرفه يومئ إلي فخفت أن يكون عيناً من عيون أبي جعفر المنصور، فإنه أمر بضرب رقاب من يجتمع على موسى بن جعفر وقتله إن اجتمعوا عليه. فقلت للأحول: تنح، ولا تهلك فإني خائف على نفسي، وتبعت الشيخ حتى أخرجني إلى باب موسى عليه السلام وأدخلني عليه، فلما رآني موسى عليه السلام، قال: لي-ابتداء منه-: إلي، إلي لا إلى المرجئة ولا إلى المعتزلة ولا إلى الزيدية، فقلت: مضى أبوك؟ قال: نعم، قلت: فمن لنا بعده؟ فقال: إن شاء الله يهديك هداك، فقلت جعلت فداك إن عبد الله أخاك يزعم أنه الإمام بعد أبيه، فقال:(عبد الله يريد أن لا يعبد الله)، قال قلت: جعلت فداك فمن لنا من بعده؟، فقال: إن شاء الله يهديك هداك، قلت: جعلت فداك فأنت هو؟، قال: لا أقول ذلك، قال: فقلت في نفسي: لم أصب طريق المسألة، ثم قلت جعلت فداك عليك إمام، فقال: لا، فدخلني شيء لا يعلمه إلا الله، إعظاماً وهيبة، ثم قلت: جعلت فداك أسألك كما كنت أسأل أباك، فقل: سل تخبر ولا تذع، فإن أذعت فهو الذبح، قال: فسألته، فإذا هو بحر لا ينزف، قلت: جعلت فداك، شيعة أبيك ضلال، فألقي إليهم الأمر وادعوهم إليك؟، فقد أخذت علي الكتمان، قال: من آنست منه رشداً فألق إليه بالكتمان، فإن أذاع فهو الذبح، وأشار إلى حلقه...).

بيّن لنا النص السابق جملة أمور منها:

١- إن الإمام الكاظم كان مرصوداً مراقباً من قبل السلطة العباسية، وعليه فإن كل من يزوره أو يأتي داره يكون مصيره مجهولاً مهدداً بالقتل أو بالسجن، وأخال ذلك سبباً رئيسياً في عزوف الناس وعد إتيانها إمامها وسيدها، فكثير كانوا يضنّون بالنفس من ان يتصلوا بالإمام وكان الإمام عليه السلام حريصاً على أرواح شيعته، فكان عليه السلام بين أمرين مستصعبين، بين تعريض شيعته للمخاطر عند مجيئهم إليه، أو السكوت على الوضع المتأزم حيث أنّ غياب الإمام عن الساحة سيولد تضارباً في المجتمع وتعطيلاً للأحكام ويفسح مجالاً لكل مدعٍ بغير حق مقابل المحافظة على

الشيعة وعدم السماح للتقرب من داره تقية من فتك الحكام الظالمين.

٢- ظهور عبد الله الأفطح بن الإمام في الساحة وإعلان نفسه إماماً أو تعبئة الدعاة لإمامته الناس في التزام طاعته زاد في حيرة الشيعة، فعبد الله وإن كان أكبر الموجودين من أبناء الإمام الصادق عليه السلام، إلا أنه لا يحمل مؤهلات الإمام فقد فشل في حل إشكال بسيط فيما يتعلق بمقدار وجوب الخمس في الأموال فكيف يتمكن في الفتيا في الأمور الصعبة والمشاكل العويصة؟، وقد (توفي عبد الله بعد أبيه بسبعين يوماً، وكان ذلك من عناية الله بخلقه المؤمنين، حيث لم تطل مدّته فيكثر القول بأمره والقائلون بإمامته)(٣١).

٣- أشار النص إلى أنّ عبدالله الأفطح لم يكن مراقباً من السلطة العباسية، حيث تغدو الناس وتمسي عليه من دون ان يمسهم أحد بسوء، مقابل تكثيف المراقبة على دار الإمام الكاظم، وقد ينبئ هذا الأمر عن معرفة السلطة بإمامة الكاظم عليه السلام ولكنها أرادت التباس الأمر على الشيعة فيقعوا في الحيرة ولا يهتدوا إلى إمامهم.

٤- عدم ادعاء الإمام إمامته لهشام بن سالم، بل كان يقول له كلما ألح عليه بتعريفه بإمامته (إن شاء الله هداك) وهذا ينم عن سمو الإمام في دعوة غيره إليه وإن كان صاحب الحق في ذلك، وبهذا الخلق الرفيع اهتدى هشام واخبر الشيعة بالإمام الحق.

٥ - من النص السابق نستدل على شيوع مذاهب: المرجئة والمعتزلة والزيدية في تلك المرحلة الحرجة التي تلت وفاة الإمام الصادق عليه السلام، ولابد من أن نسلط ضوءاً على هذه المذاهب فنقول:

• **المرجئة**: على معنيين أحدهما التأخير قالوا أرجه وأخاه أي أمهله وأخره، والثاني إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح،

لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد، أمّا المعنى الثاني فظاهر، لأنهم كانوا يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وقالوا الإيمان قول بلا عمل كأنهم قدموا الإيمان وأرجؤوا العمل أي: أخروه لأنهم يرون أنهم لو لم يصلوا ولم يصوموا نجّاهم إيمانهم وكأنهم أخذوا هذا الاسم من قوله تعالى:(وآخرون مرجون لأمر الله) وقد أسقطوا الوعيد جملة عن المسلمين وقال بعضهم:(الا يضر مع الإيمان سيئة جلت أو قلت، أصلاً، ولا ينفع مع الشرك حسنة، أصلاً. وقيل الإرجاء تأخير صاحب الكبيرة إلى القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا كونه من أهل الجنة أو من أهل النار، وقيل الإرجاء تأخير علي عليه السلام عن الدرجة الأولى إلى الرابعة، والمرجئة أصناف أربعة: مرجئة خوارج، مرجئة القدرية، مرجئة الجبرية، مرجئة الخالصة[٣٢].

• **المعتزلة**: فرقة كبيرة مستقلة منقرضة، أما سبب التسمية ففيه أقوال:

١- أول ما أطلق هذا الاسم على جماعة الأتقياء الذين اعتزلوا الناس وانصرفوا إلى العبادة.

٢- أطلق هذا الاسم على المسلمين الذين اعتزلوا الحرب بين أصحاب علي من ناحية وأصحاب الجمل وأصحاب معاوية (في الجمل وصفّين) من جهة أخرى.

٣- أطلق هذا الاسم على واصل بن عطاء وجماعته المعتزلين عن مجلس الحسن البصري في أواخر العصر الأموي بسبب الخلاف حول مرتكب الكبيرة في الأمة كما اعتزلوا قول الخوارج والمرجئة فقالوا إنه فاسق لا مؤمن ولا كافر وجعلوا الفسق منزلة بين المنزلتين وقيل إن تسميتهم حدثت بعد الحسن البصري وذلك أنّ عمرو بن عبيد لما مات الحسن وجلس مجلسه اعتزله واصل في نفر من أصحابه فسماهم قتادة: المعتزلة ، ويقال لهم القدرية، والمعطلة لقولهم بنفي الصفات عن الباري[٣٣].

• **الزيدية**: هم القائلون بإمامة زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، وابنه يحيى من بعده، وقالوا إن الإمامة تكون بالاختيار فمن اختير صار إماماً واجب الطاعة لا بشرط أن يكون معصوماً وأفضل أهل زمانه وإنما يشترط أن يكون من ولد فاطمة وان يكون شجاعاً عالماً يخرج بالسيف، فالإمامة خاصة بالطالبيين لا تصلح في غيرهم ولا تصلح إلا بشرط أن يقوم بها ويدعو إليها فاضل زاهد عالم عادل شجاع سائس وقد اقر الزيدية بعلم الأئمة في هذا القول الذي قاله يحيى بن زيد:(كلنا له علم، غير إنهم يعلمون ما نعلم، ولا نعلم كل ما يعلمون)، وأكثر الزيدية موجود اليوم في اليمن[٣٤].

المظهر الخامس: التقييد بالحديد:

ويعد هذا المظهر من المظاهر الجوهرية المشتركة بين الإمامين عليهما السلام، بالنسبة للإمام السجاد عليه السلام فالأمر واضحٌ ومشهور فقد تمخض عن واقعة كربلاء تسيير العائلة المحمدية سبايا من كربلاء إلى الكوفة، وفيها أعلن عبيد الله بن زياد عن اتخاذ الإجراءات التعسفية بحق هذه العائلة الكريمة المنكوبة التي فقدت جل حماتها وولاة شأنها، وكان علي بن الحسين السجاد عليه السلام، أول من وضع الحديد بيديه، فقد نقل ابن الأثير ذلك في كامله قائلاً:(وقد جعل عبيد الله الغل في يديه ورجليه-أي يدي ورجلي علي بن الحسين- وحملهم على الأقتاب[٣٥]، فلم يكلمهم- أي لم يكلم المسؤولين عن القافلة- في الطريق حتى بلغوا الشام)[٣٦].

أما الإمام الكاظم عليه السلام فقد كان في حرم جده رسول الله وشاءت الظروف أن يأتي هارون الرشيد قبر رسول الله صلى الله عليه وآله زائراً، فلما رأى الأمام الكاظم عليه السلام جعل يتباهى برسول الله، فقد حيا القبر الشريف بقوله: السلام عليك يا ابن العم، فما كان من الإمام إلا وقال: (السلام عليك يا أبه)، ومن هذا القول الصادر عن الإمام دار الكلام جدلياً بين هارون والإمام الكاظم عليه السلام، إلى أن قرر هارون إجبار الإمام

على ترك المدينة والانصراف إلى بغداد حيث يبقى طول الوقت تحت أنظاره وأنظار أتباعه، فأمر به فأخذ من المسجد فأدخل عليه فقيّده، استدعى قبتين فجعله في أحديهما على بغل وجعل القبة الأخرى على بغل وخرج البغلان من داره عليهما قبتان مستورتان ومع كل منهما خيل، فافترقت الخيل، فمضى بعضها مع إحدى القبتين على طريق البصرة، والأخرى على طريق الكوفة وكان أبو الحسن في القبة التي مضى بها على طريق البصرة [٣٧]، وهكذا حُمل الإمام الكاظم عليه السلام إلى عاصمة ملك العباسيين بغداد مقيداً كما حمل جده الإمام السجاد إلى دمشق عاصمة الأمويين.

مما تقدم في النص نلاحظ أن هارون خشي من كلام الإمام الكاظم عليه السلام، على حكمه ففكر ملياً في الكيفية التي يأمن بها من ذلك الجانب، فابتكر تسيير رحلتين أحداهما إلى الكوفة والأخرى إلى البصرة، حيث سيفكر الناس بأن هارون سيسير الإمام إلى الكوفة باعتبارها تقع على الطريق الأقرب الموصل إلى بغداد، وإن أراد أتباع الإمام تخليصه فسيتبعون الرحلة السائرة نحو الكوفة في حين أن الإمام قد تمّ تسييره في رحلة البصرة.



المظهر السادس: التعرض لمحاولة القتل

في ساحة كربلاء، حيث الجثث تملأ الميدان، نرى الإمام السجاد عليه السلام وقد أنهكت العلة قواه، وقضت المصائب مضجعه، وهو يرى الأهل والعشيرة مجزرين على الصعيد، ونرى جانباً آخراً حيث عمر بن سعد العدو الشامت يرمق السجاد بنظرات خبيثة يشاركه في ذلك شمر بن ذي الجوشن، قاتل الإمام الحسين عليه السلام، وقد كان مثار تلك النظرات الحاقدة وكيف ظل هذا الهاشمي ولم يقتل مع من قتلوا، وهل نقتله ونجهز عليه أم ندعه في شأنه، يجود بنفسه من شدّة المرض تارة ومن فقد الأحباب تارة أخرى، وقد أقدم شمرٌ على القتل لكن حميد بن مسلم

زجره وقال:(سبحان الله أتقتل الصبيان؟ إنما هو مريض)[٣٨]، فلم يحفل به شمر وأراد المضي في إمضاء الجريمة بعينها التي اقترفها عما قريب مع أبيه، وعندها بادرت الحوراء زينب فتعلقت به وقالت: (لا يقتل دون أن أقتل) دونه فكف اللئام عنه، وقد نجا منهم بأعجوبة.

وفي مجلس عبيد الله بن زياد، دارت محاورة بينه وبين الإمام السجاد عليه السلام، وكان الإمام حاضر الجواب يرد على ابن زياد بردود حكيمة فلم ترق له فدعا بالجلاد لقتل الإمام عليه السلام وعندها نهضت الحوراء وتعلقت بالسجاد وقالت :(يا ابن زياد حسبك من دمائنا، واعتنقته وقالت والله لا أفارقه فإن قتلته فاقتلني معه)، فنظر ابن زياد إليها وإليه ساعة ثم قال: عجباً للرحم والله إني لأظنها ودت أني قتلتها معه دعوه فإني أراه لما به[٣٩].

في حين واجه الإمام الكاظم عليه السلام قراراً بالقتل لولا لطف الله وعنايته بهذه الطائفة المحقة، وذلك لما دعا المنصور في منتصف الليل أبا أيوب الخوزي[٤٠]، فلما أتاه رمى كتاباً إليه وهو يبكي، وقال هذا كتاب محمد بن سليمان[٤١] يخبرنا بأن جعفر بن محمد قد مات فإنا لله وإنا إليه راجعون، وأين مثل جعفر؟، ثم قال له: أكتب أن أوصى إلى رجل بعينه فقدمه واضرب عنقه، فكتب وعاد الجواب قد أوصى إلى خمسة، أحدهم أبي جعفر المنصور، ومحمد بن سليمان، وعبد الله، وموسى، ابني جعفر وحميدة[٤٢]، فقال المنصور: ما إلى قتل هؤلاء من سبيل[٤٣].

المظهر السابع: الموت بالسم:

قال الشيخ الصدوق:(علي بن الحسين عليه السلام، سمه الوليد بن عبد الملك فقتله)[٤٤]، وقبره في البقيع، مدفون إلى جوار عمه الحسن بن علي عليه السلام.

أما الإمام موسى بن جعفر، فقد حبسه هارون الرشيد في سجن السندي بن

شاهك فلم يبرد حقده ويشفي حسده وظل يتحين الفرص للقضاء عليه بالرغم من سجنه إياه ومنع الناس الوصول إليه واللقاء به حتى وافته الفرصة السانحة فقام السندي بارتكاب تلك الجريمة النكراء حيث قتل سيداً من سادات الإنسانية وإماماً من أئمة الهدى حيث دس له سماً في رطب فأكل منها الإمام عدداً يسيراً ثم ظهرت عليه آثار السم فما لبث سوى ثلاثة أيام حتى مضى إلى ربه مسموماً شهيداً، ودفن في مقابر قريش ببغداد(٤٥)، فسلام عليه وعلى جده الإمام علي السجاد وعلى سائر أئمة آل البيت والحمد لله رب العالمين.



* هوامش البحث *

(١) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص٢٢١، الزركلي، الأعلام، ٥/ ٨٦.

(٢) ابن شهراشوب، مناقب آل أبي طالب، ٣٢/ ٢٩٣.

(٣) المرعشي، شرح إحقاق الحق، ٢٨/ ٥٣.

(٤) المجلسي، بحار الأنوار، ٤٦/ ٨٨.

(٥) ابن عنبة، عمدة الطالب، ص١٩٦.

(٦) ابن الصباغ، الفصول المهمة في معرفة الأئمة، ٢/ ٩٤٩.

(٧) المفيد، الإرشاد، ٢/ ٢٣١.

(٨) الصدوق، الخصال، ص٥١٧.

(٩) الثفنات: جمع ثفنة من البعير والناقة، الركبة وما مس الأرض من كركرته وسعداناته وأصول أفخاذه، ابن منظور، لسان العرب، ١٣/ ٧٨.

(١٠) ابن شهراشوب، مناقب آل أبي طالب، ٣/ ٣٠٤.

(١١) الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢/ ٧٥.

(١٢) الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، ٢/ ٣١.

(١٣) المجلسي، بحار الأنوار، ٤٨/ ٢٢٠.

(١٤) الأمين، أعيان الشيعة، ٢/ ٦.

(١٥) انتضى السيف من غمده وانتضله بمعنى أخرجه، ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ٦٦٦.

(١٦) شباة كل شيء حده طرفه والجمع شبا، الرازي، مختار الصحاح، ص١٧٥.
(١٧) زعاف وذعاف معناهما واحد أي شديد، ابن منظور، لسان العرب، ٩/ ١٣٤.
(١٨) أضببت على شيء، أشرفت عليه أن اظفر به، ابن منظور، لسان العرب، ١٤/ ٤٧٤.
(١٩) جمع غاشية، وهي الداهية من خير أو شر أو مكروه، ابن منظور، لسان العرب، ١٥/ ١٢٧.
(٢٠) أكدى: منع أو قطع، المصدر السابق، ١٥/ ٢١٧.
(٢١) الإمام السجاد، الصحيفة السجادية، ص٢٨٨، الكفعمي، المصباح، ص٢٠٨.
(٢٢) القول لشاعر الرسول كعب بن مالك وفيه قال رسول الله له:(أترى الله عز وجل شكر لك قولك)، وهنا كنّى كعب عن قريش بـ(سخينة) وهي أكلة –حساء- كانت تتخذه قريش طعاماً حينما يشتد القحط وربما أولعت بأكله وكانت تعير بذلك، وقد نسب البيت ياقوت الحموي إلى عبد الله بن الزبعرى، وقد أخطأ في ذلك، ينظر: معجم البلدان، ٥/ ٢٧٧، الزبيدي، تاج العروس، ١٢/ ٤٨٥.
(٢٣) المصدر السابق-بتصرّف-
(٢٤) والشاعر هو كثير عزة، وربما نسبت هذه الأبيات مع إضافة بيت أو بيتين للسيد الحميري الذي كان أول أمره كيسانياً ثم عدل عن ذلك وعاد لمذهب الإمامية على يد الإمام جعفر الصادق عليه السلام.
(٢٥) ٣/ ٢٨٨.
(٢٦) الثاقب في المناقب، ص٣٦٣.
(٢٧) ٣/ ٣٠٨.
(٢٨) المفيد، الإرشاد، ٢/ ٢٥.
(٢٩) قالت الإسماعيلية بإمامة الستة-من أمير المؤمنين عليه السلام إلى الإمام الصادق عليه السلام- وإن السابع هو إسماعيل بن جعفر وليس الإمام الكاظم عليه السلام، وقالوا لو يزوج الإمام الصادق عليه السلام على أم إسماعيل بواحدة من النساء ولا اشترى جارية كما فعل رسول الله أيام خديجة وكما فعل علي أيام فاطمة، ولكنهم اختلفوا في موته في حياة أبيه، فمنهم من قال لم يمت بل غاب، ومنهم من قال مات وأوصى لابنه محمد وهم فرق كثيرة منهم البهرة، الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص٢٦.
(٣٠) قالت الفطحية: إن الإمامة لم تنتقل من الصادق لولده إسماعيل ولا إلى ولده موسى الكاظم بل إلى ولده الأكبر وهو عبد الله الأفطح، ولقب بالأفطح لأنه افطح الرأس أي ذو رأس عريض، وكان أسن أولاد الصادق، وكان متهماً بالخلاف على أبيه في الاعتقاد ويقال إنه كان



يخالط الحشوية ويميل إلى مذهب المرجئة، المصدر السابق، ص١٨٦.

(٣١) النمازي، مستدرك سفينة البحار، ٨٢/ ٢٣٦.

(٣٢) الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ١٣٧، الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص٢١٩.

(٣٣) الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص٢٢٦.

(٣٤) المصدر السابق، ص١٢٧.

(٣٥) قتب: رحل صغير على قدر السنام، والجمع أقتاب ابن منظور، لسان العرب، ١/ ٦٦١.

(٣٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤/ ٨٣.

(٣٧) الحلي، المستجاد من الإرشاد، ص١٩٣.

(٣٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤/ ٧٩.

(٣٩) المجلسي، بحار الأنوار، ٤٥/ ١١٧.

(٤٠) ينسب إلى شعب خوز بمكة، كان غالباً على أبي جعفر المنصور وقد استوزره على إثر قضية، ثم ما لبث المنصور أن سخط عليه فقتله، واستصفى ماله، وقتله سنة ١٥٤هـ، انظر: اليعقوبي، تاريخ، ٢/ ٣٨٩.

(٤١) لم نعثر على ترجمته، وقد راجعنا ولاة المنصور وعماله على المدينة فلم نجد له ذكراً، وقد يكون جعفر بن سليمان وليس محمد بن سليمان لأنه كان والياً على المدينة من قبل المنصور أيام الإمام الصادق عليه السلام، وإن لم يكن والياً للمنصور فمن المحتمل أن يكون هو الذي قاتل علي بن الحسين شهيد فخ، والذي تمثل شعراً حينما حضرته الوفاة بدلاً من أن يقر بالشهادة فقال: إلا ليت أمي لم تلدني ولم أكن.... لقيت حسيناً يوم فخّ ولا حسن... الخ، أنظر: النمازي، مستدرك سفينة البحار، ٢/ ٢٢١.

(٤٢) وهي حميدة المصفاة زوج الإمام الصادق عليه السلام، وأمّ الإمام الكاظم عليه السلام.

(٤٣) المجلسي، بحار الأنوار، ٤٧/ ٣.

(٤٤) الاعتقادات في دين الإمامية، ص٩٨.

(٤٥) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ٢/ ٩٢، القرشي، حياة الإمام الرضا، ١/ ٨٦-بتصرف.

* المصادر والمراجع *

١ - السجاد، علي بن الحسين عليه السلام، الصحيفة السجادية.

٢ - الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، الخصال، صححه وعلق عليه علي اكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في حوزة قم، ١٤٠٣هـ، عيون أخبار الرضا، صححه وعلق عليه

الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، كمال الدين وتمام النعمة، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في حوزة قم، ١٤٠٥هـ، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٣- ابن شهراشوب، محمد بن علي، المناقب، المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م.
٤-المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٥-المرعشي النجفي، شهاب الدين، شرح إحقاق الحق، منشورات مكتبة آية الله العظمى السيد المرعشي النجفي، قم.
٦-ابن عنبة، أحمد بن علي، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، حققه السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الأندلس للطباعة والنشر، النجف.
٧-ابن الصباغ المالكي، علي بن محمد ن أحمد، حققه ووثق أصوله وعلق عليه سامي الغريري، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ١٤٢٢هـ.
٨- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.
٩-ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، ايران، ١٤٠٥هـ.
١٠-الطبرسي، الفضل بن الحسن، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ,١٤١٧
١١- الأمين العاملي، محسن بن عبد الكريم، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
١٢-الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
١٣-الكفعمي،إبراهيم بن علي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٤- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٤م/ ١٤١٤هـ.
١٥-الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
١٦- القرشي، باقر بن شريف، حياة الإمام الرضا عليه السلام، انتشارات سعيد بن جبير، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٢هـ.ش.

١٧-ابن حمزة الطوسي، محمد بن علي، تحقيق كمال رضا علوان، مؤسسة انصاريان، مطبعة الصدر، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ

١٨-النمازي الشاهرودي، علي، مستدركات علم رجال الحديث، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٩-الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، علق عليه أحمد فهمي محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣/ ١٩٩٢م.

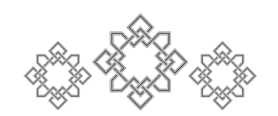
٢٠-ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٢١-الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، المستجاد من كتاب الإرشاد.

٢٢-اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ، دار صادر، بيروت.،

٢٣-الرزكلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.

٢٤- الأمين، شريف يحيى، معجم الفرق الإسلامية، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.



آيات التجسيم بين المدلول اللغوي وتفسير أهل البيت عليهم السلام

رسول كاظم عبدالسادة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله المنزه عن صفات المخلوقين، وصلى الله على نبيه الكريم وعلى آله الطيبين الطاهرين..

المعروف ان الجسم هو كل شخص مدرك، والجسم البدن واعضاؤه من الناس والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق، وفي عرف المتكلمين: هو الطويل العريض العميق فهو ما يقبل القسمة في الابعاد الثلاثة والسطح ما يقابلها في الطول والعرض والخط لا غير والنقطة هي التي لا تقبل القسمة(1).

وقبل الحديث عن آيات التجسيم لا بد من الوقوف على فرقة المجسمة التي نشأت في الاسلام، والواقع ان لفظ (المجسمة) يطلق على عامة الفرق التي قالت بتجسيم الله تعالى، أي انه تعالى جسم، والظاهر ان آراء المشبهة والمجسمة متقاربة لانهم في توحيد الله يشبهونه في خلقه.

(قال بعضهم: سألت معاذا العنبري، فقلت: أله وجه ؟ فقال: نعم، حتى عددت جميع الاعضاء من أنف وفم وصدر وبطن، واستحييت أن أذكر الفرج، فأومأت بيدى إلى فرجى، فقال: نعم، فقلت أذكر أم أنثى ؟ فقال: ذكر . ويقال: إن

ابن خزيمة أشكل عليه القول في أنه: أذكر أم أنثى، فقال له بعض أصحابه: إن هذا مذكور في القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى**﴾، فقال: أفدت وأجدت، وأودعه كتابه . ودخل إنسان على معاذ بن معاذ يوم عيد، وبين يديه لحم في طبيخ سكباج، فسأله عن البارئ تعالى في جملة ما سأله، فقال: هو والله مثل هذا الذى بين يدى، لحم دم)[٢].

وتدل مصادر الكلام والسير على أن مذهب التجسيم أكثر ما ظهر في الحنابلة، وأنه على حد تعبير ابن الجوزي قد (عَمَّ جَهَلَةَ الناقلين وعموم المحدثين) وقد كان تعبير المحدثين كالاسم لهم وللظاهريين . وقد حاول بعضهم أن يبرئ الحنابلة من التجسيم، ولكنه ثابت ومعروف عن كثير منهم، حتى أن الزمخشري نقل هذه الأبيات:

إذا سألوا عن مذهبي لم أبح به ... وأكتمه كتمانه لي أَسْلَمُ

فإن حنفياً قلت قالوا بأنني ... أبيح الطلا وهو الشراب المحرم

وإن حنبلياً قلت قالوا بأنني ... ثقيلٌ حُلُوليٌّ بغيضٌ مجسِّمُ[٣]

(قال الفخر الرازي: الفصل الثالث في إقامة الدلائل على أنه تعالى يمتنع أن يكون جسماً، لأهل العلم في هذا الباب قولان: فالجمهور الأعظم منهم اتفقوا على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجسمية والحصول في الحيز، وقال الباقون إنه متحيز وحاصل في الحيز، وهؤلاء هم المجسمة . ثم القائلون بأنه جسم اختلفوا في أشياء فالأول أنهم في الصورة على قولين، منهم من قال إنه على صورة الإنسان ومنهم من لايقول به . أما الأول فالمنقول عن مشبهة المسلمين أنه تعالى على صورة إنسان شاب، والمنقول عن مشبهة اليهود أنه على صورة إنسان شيخ . والموضع الثاني من مواضع الاختلافات: أن المجسمة اختلفوا في أنه هل يصح عليه الذهاب والمجئ

والحركة والسكون، فأباه بعض الكرامية وأثبته قوم منهم، وجمهور الحنابلة يثبتونه)[٤].

حاول كل من ابن تيمية، وابن قيم الجوزية دفع الشبه التي ألقيت عليه، وذلك بإيجاد أساس فكري، مبني على مبدأ عام، يقضي بان لا ضير، من إثبات ظواهر الصفات الخبرية، وان ذلك لن يؤدي إلى التشبيه، ما دامت المماثلة منفية، وغير واردة بين الله الخالق والإنسان المخلوق [٥].

وقال أبو زهرة: وهكذا يثبتون كل ما جاء في القرآن أو السنة من أوصافه سبحانه أو شؤونه، فيثبتون له المحبة والغضب والسخط والرضا والنداء والكلام والنزول إلى الناس في ظلل الغمام، ويثبتون له الاستقرار على العرش والوجه واليد من غير تأويل ولا تفسير بغير الظاهر [٦].

ووقف الائمة عليهم السلام من التجسيم موقف الرفض والتنزيه لله تعالى ولكن ليس بتعطيل وهو الموقف الوسط ما بين التعطيل والتشبيه، كما روى عن الامام الباقر عليه السلام حين سئل ايجوز ان يقال الله عز وجل شيء؟ قال عليه السلام : نعم تخرجه عن الحدين حد التعطيل وحد التشبيه [٧].

وحد التعطيل هو عدم اثبات الوجود أو الصفات الكمالية والفعلية والإضافية له، وحد التشبيه، الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات وعوارض الممكنات

الا انهم عليهم السلام فسروا الآيات التي ترد فيها الفاظ تومئ ظاهرا الى الجسمية بغير ما فهمه منها اصحاب التجسيم وبينوا المصاديق الحقيقية لتلك المفردات وفي هذا البحث سوف نقف على بعض هذه الآيات مع تفسير أهل البيت لها مستعينين بالمعنى اللغوي لهذه المفردات التي تضمنتها الآيات وقد قسمنا البحث الى قسمين: الاول يعتني بمناقشة الآيات التي ترد فيها ألفاظ التجسيم

،والثاني بمناقشة الآيات التي ترد فيها الفاظ تعد من لوازم الجسم كالسهو والنسيان والمشي والمجيء.

القسم الاول: الايات التي تشتمل على مفردات التجسيم:

الاية الاولى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾.

الوجه أصل الوجه في اللغة الجارحة. قال تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ**﴾ [٨]، ﴿**وَتَغْشَى وُجُوهَهُمُ النَّارُ**﴾ [٩] ولما كان الوجه أول ما يستقبلك، وأشرف ما في ظاهر البدن استعمل في مستقبل كل شيء، وفي أشرفه ومبدئه، فقيل: وجه كذا، ووجه النهار.

وقيل: أراد بالوجه ههنا التوجه إلى الله تعالى بالأعمال الصالحة، وقال: ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾ [١٠]، ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾ [١١]، ﴿**يُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ**﴾ [١٢]، ﴿**إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ**﴾ [١٣].

ومعناه: كل شيء من أعمال العباد هالك وباطل إلا ما أريد به الله، وعلى هذا الآيات الأخر، وعلى هذا قوله: ﴿**يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**﴾[١٤]، ﴿**تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ**﴾[١٥].

وقال الطريحي: ليس الوجه هنا العضو لاستحالة الجسم عليه تعالى ولا الذات[١٦] لأنها قديمة والقديم لا يراد حصوله بالمراد بالوجه هنا الرضا، وانما حسنت الكناية به عن الرضا لان الشخص اذا أراد شيئا اقبل بوجهه عليه واذا كرهه اعرض بوجهه عنه[١٧] فمن قال بان الوجه هنا زائدة [١٨] قد أخطأ اذ لا زيادة في الذكر الحكيم.

والوجه يأتي في الاخبار التي فسرت الآية بعدة مصاديق تنتهي الى المعنى اللغوي هي:

الاول: دين الله :

قال الراغب: يقال للقصد: وجه، وللمقصد جهة ووجهة، وهي حيثما نتوجه للشيء، قال: ﴿**وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا**﴾[19] إشارة إلى الشريعة، كقوله: ﴿**شِرْعَة**﴾[20].

وقوله ﴿**فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾ أي جهته التي امر الله بها[21]

وفي الاخبار، عن أمير المؤمنين عليه السلام، وقد سأله سائل عن تفسير آيات من القرآن، فسأله فأجابه عليه السلام، فقال: وأما قوله: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، فإنما أنزلت: كل شيء هالك إلا دينه لأنه من المحال أن يهلك منه كل شيء ويبقى الوجه، هو أجل وأعظم وأكرم من ذلك، إنما يهلك من ليس منه، ألا ترى أنه قال: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ ويَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ والْإِكْرامِ**﴾؟ ففصل بين خلقه ووجهه[22].

وعن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، قال: فيفنى كل شيء ويبقى الوجه؟! الله أعظم من أن يوصف، لا ولكن معناها، كل شيء هالك إلا دينه، ونحن الوجه الذي يؤتى الله منه، لم نزل في عباده ما دام الله له فيهم روية، فإذا لم يكن له فيهم روية، رفعنا إليه، ففعل بنا ما أحب.قلت: جعلت فداك، وما الروية؟ قال: الحاجة[23].

و عن الحارث بن المغيرة النصري[24]، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، فقال: ما يقولون فيه؟ قلت: يقولون يهلك كل شيء إلا وجه الله.فقال: سبحان الله! لقد قالوا قولا عظيما، إنما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه[25].

الثاني: طريق الحق وهو ينتهي الى الاول لان الدين هو طريق الحق:

فقوله: ﴿**وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى**﴾ [26]، ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله**﴾ [27]، وقوله: ﴿**فَأَقِمْ**

﴿وَجْهَكَ للدّيْنِ حَنِيْفَاً﴾ [٢٨] الوجه في كل هذا على الاستعارة للمذهب والطريق.وهذا المعنى مؤيد بالنصوص المعتبرة عن اهل البيت المفسرة لايات الوجه

فعن الحارث بن المغيرة النصري، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، قال: كل شيء هالك إلا من أخذ طريق الحق[٢٩] وباعتبار ان طريق الحق منحصر بأشخاص معينين منصوبين من الله تعالى قال الامام الصادق عليه السلام :(إلا من أخذ الطريق الذي أنتم عليه)[٣٠].

الثالث: **آل محمد صلوات الله عليهم** :

وهو ايضا ينتهي الى الاولين لانهم عليهم السلام اعلى مصاديق طريق الحق من اهتدى بهم وصل الى الدين ،عن أبي جعفر عليه السلام، قال: نحن وجه الله، نتقلب في الأرض بين أظهركم، وقال أبو عبد الله عليه السلام: إن الله خلقنا فأحسن خلقنا، وصورنا فأحسن صورنا، وجعلنا عينه في عباده، ولسانه الناطق في خلقه، ويده المبسوطة على عباده بالرأفة والرحمة، ووجهه الذي يؤتى منه، [٣١].وعن أسود بن سعيد[٣٢]، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فأنشأ يقول ابتداء منه من غير أن أسأله: نحن حجة الله، ونحن باب الله، ونحن لسان الله، ونحن وجه الله، ونحن عين الله في خلقه، ونحن ولاة أمر الله في عباده[٣٣]وعن الحارث بن المغيرة، قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام، فسأله رجل عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، فقال: ..إنما عنى كل شيء هالك إلا وجهه الذي يؤتى منه، ونحن وجهه الذي يؤتى منه[٣٤]و عن ضريس الكناسي[٣٥]، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، قال: نحن الوجه الذي يؤتى الله عز وجل منه[٣٦]و قال أبو عبد الله عليه السلام: نحن وجه الله الذي لا يهلك، وعن صالح بن سهل، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، قال: نحن هو[٣٧] وعن صالح بن سهل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول:

﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، قال: نحن وجه الله عز وجل[٣٨].و عن سلام بن المستنير[٣٩]، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، قال: نحن- والله- وجهه الذي قال، ولن نهلك إلى يوم القيامة بما أمر الله به من طاعتنا وموالاتنا، فذلك والله الوجه الذي قال: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾[٤٠].

ففي هذا النص يبين الامام عليه السلام انهم وجه الله بجميع المعاني المتقدمه لانهم مظهر الدين والاستقامة على طريق الحق الموصل الى الله سبحانه وتعالى، وجدهم اميرالمؤمنين عليه السلام هو اصل هذا الوجه، عن أبي عبدالله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾: إلا ما أريد به وجه الله، ووجهه علي عليه السلام [٤١].

الرابع: طاعة اولياء الله :

وهو راجع الى الثالث حصرا لانهم اولياء الله حقا وعبادة صدقا، وان الطاعة لاتتحقق الا بالدين والطريق الذي عينه الله سبحاله وتعالى وهو دينهم عليهم السلام الدين القيم دين القيمة[٤٢] وقد اقترنت هذه الطاعة لهؤلاء الاولياء بطاعة الله فلا تتحق الطاعة لله الابهم، عن صفوان الجمال[٤٣]، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، قال: من أتى الله بما أمر به من طاعة محمد صلى الله عليه وآله فهو الوجه الذي لا يهلك، وكذلك قال:﴿**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ**﴾[٤٤].

الآية الثانية: ﴿**يا إِبْلِيسُ ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[٤٥].

اليد: الجارحة، أصله: يدي لقولهم في جمعه: أيد ويدي[٤٦]، واستعير اليد للنعمة، فقيل: يديت إليه. أي: أسديت إليه، وتجمع على أياد، وقيل: يدي...وللحوز والملك مرة يقال: هذا في يد فلان. أي: في حوزه وملكه. قال تعالى: ﴿**إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ**

أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [٤٧] وللقوة مرة، يقال: لفلان يد على كذا، ومالي بكذا يد، ومالي به يدان. وشبه الدهر فجعل له يد في قولهم: يد الدهر، لما له من القوة.

ويده مطلقة: عبارة عن إيتاء النعيم، ويد مغلولة: عبارة عن إمساكها. وعلى ذلك قيل: **﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾** [٤٨].

ويقال لأولياء الله: هم أيدي الله، وعلى هذا الوجه قال عز وجل: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾** [٤٩]، فإذا يده عليه الصلاة والسلام يد الله، وإذا كان يده فوق أيديهم فيد الله فوق أيديهم، ويؤيد ذلك ما روي: (لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها).

وقوله: **﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾** [٥٠]، فعبارة عن توليه لخلقه باختراعه الذي ليس إلا له عز وجل.

وخص لفظ اليد ليتصور لنا المعنى؛ إذ هو أجل الجوارح التي يتولى بها الفعل فيما بيننا ليتصور لنا اختصاص المعنى لا لنتصور منه تشبيها.

وقيل معناه: بنعمتي التي رشحتها لهم، والباء فيه ليس كالباء في قولهم: قطعته بالسكين، بل هو كقولهم: خرج بسيفه. أي: معه سيفه، معناه: خلقته ومعه نعمتاي الدنيوية والأخروية اللتان إذا رعاهما بلغ بهما السعادة الكبرى.

وقوله: **﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾** [٥١]،أي: نصرته ونعمته وقوته [٥٢]

واليد لها معانٍ عدّة منها:

الاول: القدرة والقوة والنعمة:

جاءت الروايات عن العترة في تفسير اليد موافقة لما عليه اللغة بل ان

الامام عليه السلام فسر اليد بما عليه كلام العرب، ومن هنا نستطيع ان نرجع اصل كثير من معاني مفردات اللغة الى الشرع ،عن محمد بن مسلم(٥٣)، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: قوله عز وجل: ﴿**يا إِبْلِيسُ ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾؟ قال: اليد في كلام العرب: القوة والنعمة، قال الله تعالى: ﴿**وَ اذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الْأَيْدِ**﴾، وقال: ﴿**وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ**﴾ أي بقوة، وقال: ﴿**وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ**﴾ أي قواهم، ويقال: لفلان عندي (أياد كثيرة، أي فواضل وإحسان، وله عندي) يد بيضاء، أي نعمة(٥٤). وعن محمد بن عبيد، قال: سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل لإبليس: ﴿**ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾؟ قال: يعني بقدرتي ﴿**وقوتي**﴾(٥٥).

وعن يونس بن ظبيان(٥٦)، قال: دخلت على الصادق جعفر بن محمد عليه السلام ، فقلت: يا ابن رسول الله، إني دخلت على مالك وأصحابه، فسمعت بعضهم يقول: إن لله وجها كالوجوه، وبعضهم يقول: له يدان، واحتجوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿**بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ**﴾، وبعضهم يقول: هو كالشاب من أبناء ثلاثين سنة، فما عندك في هذا، يا ابن رسول الله؟! قال: وكان متكئا، فاستوى جالسا، وقال: اللّهُمَّ عفوك عفوك. ثم قال: يا يونس من زعم أن لله وجها كالوجوه فقد أشرك، ومن زعم أن لله جوارحا كجوارح المخلوقين فهو كافر بالله، فلا تقبلوا شهادته، ولا تأكلوا ذبيحته، تعالى الله عما يصفه المشبهون بصفة المخلوقين، فوجه الله أنبياؤه وأولياؤه، وقوله تعالى: ﴿**خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ**﴾ فاليد القدرة، كقوله تعالى: ﴿**وَ أَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ**﴾ فمن زعم أن الله في شيء، أو على شيء، أو تحول من شيء إلى شيء، أو يخلو من شيء، أو يشغل به شيء، فقد وصفه بصفة المخلوقين، والله خالق كل شيء، لا يقاس بالمقياس، ولا يشبه بالناس، ولا يخلو منه مكان، ولا يشغل به مكان، قريب في بعده، بعيد في قربه، ذلك الله ربنا لا إله غيره، فمن أراد الله وأحبه بهذه الصفة، فهو من الموحدين، ومن أحبه بغير هذه الصفة فالله منهبريء، ونحن

منه برآء(٥٧)، ان الامام عليه السلام يؤكد هنا نفي كل ما يمكن ان يوصف بالجسمية مما جاء في الذكر الحكيم.

الثاني: مظاهر القدر والقوة:

- عن أبي سعيد الخدري، قال: كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وآله إذ أقبل إليه رجل، فقال: يا رسول الله، أخبرني عن قول الله عز وجل لإبليس: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعالِينَ من هم يا رسول الله الذين هم أعلى من الملائكة المقربين؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنا وعلي وفاطمة والحسن والحسين، كنا في سرادق العرش نسبح الله، فسبحت الملائكة بتسبيحنا قبل أن يخلق الله آدم عليه السلام بألفي عام. فلما خلق الله عز وجل آدم عليه السلام، أمر الملائكة أن يسجدوا له، ولو يؤمروا بالسجود إلا لأجلنا، فسجدت الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس فإنه أبى أن يسجد. فقال الله تبارك وتعالى:﴿**يا إِبْلِيسُ ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعالِينَ**﴾ قال: من هؤلاء الخمسة المكتوبة أسماؤهم في سرادق العرش، فنحن باب الله الذي يؤتى منه، بنا يهتدي المهتدون، فمن أحبنا أحبه الله، وأسكنه جنته، ومن أبغضنا أبغضه الله، وأسكنه ناره، ولا يحبنا إلا من طاب مولده(٥٨).

الاية الثالثة: ﴿**وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ والسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾.

اليمين: أصله الجارحة، واستعماله في وصف الله تعالى في قوله: ﴿**وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ (٥٩)على حد استعمال اليد فيه، وتخصيص اليمين في هذا المكان، والأرض بالقبضة حيث قال جل ذكره: ﴿**وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ يختص بما بعد هذا الكتاب(٦٠).

قال ابن الاثير: ومنه الحديث الآخر ﴿**وكِلتَا يَدَيْه يَمِينٌ**﴾ أي إنَّ يَدَيْه تبارك وتعالى بصفة الكمال لا نَقْص في واحِدَة منهما لأنَّ الشِّمال تَنْقُص عن اليمينِ وكلّ

ما جاء في القرآن والحديث من إضافة اليَدِ والأيْدِي واليمينِ وغَيْر ذلك من أسماء الجوارِح إلى اللَّه تعالى فإنما هو على سبيل المجَازِ والاستعارة واللَّه مُنَزَّه عن التَّشْبيه والتَّجسيم(٦١).

وقد نزه الائمة عليهم السلام ان يوصف الله سبحانه وتعالى بصفات الجوارح مبينين ان ذيل الاية يشير الى ذلك، (عن محمد بن عيسى بن عبيد، قال: سألت أبا الحسن علي بن محمد العسكري عليه السلام عن قول الله عز وجل:﴿**وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ والسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾. فقال: ذلك تعيير الله تبارك وتعالى لمن شبهه بخلقه، ألا ترى أنه قال: ﴿**وَما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ**﴾ ومعناه إذ قالوا: إن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه؟ كما قال الله عز وجل: ﴿**وَما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قالُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ عَلى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ**﴾، ثم نزه عز وجل نفسه عن القبضة واليمين فقال: ﴿**سُبْحانَهُ وتَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾)(٦٢).

واليمين هنا الملك فالسماوات والارض في ملك الله وغير خارجة عن قبضته وتدبيره، فاذا عرفنا معاني اليد نستطيع ارجاع معاني اليمين اليها من القدرة والقوة والسلطنة والقائمين مقام الله في التدبير المفوض اليهم أمر الخلق.

(عن سليمان بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿**وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ والسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحانَه**﴾. فقال: يعني ملكه لا يملكه معه أحد، والقبض من الله تعالى في موضع آخر: المنع، والبسط منه: الإعطاء والتوسيع كما قال عز وجل ﴿**وَاللَّهُ يَقْبِضُ ويَبْصُطُ وإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ يعني يعطي ويمنع، والقبض منه عز وجل في وجه آخر: الأخذ، والأخذ في وجه القبول، كما قال: ويَأْخُذُ الصَّدَقاتِ ٤ أي يقبلها من أهلها ويثيب عليها. قلت: فقوله عز وجل: ﴿**وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾؟ قال: اليمين: اليد، واليد: القدرة والقوة،(٦٣) يقول عز وجل: ﴿**وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ أي بقدرته

وقوته ﴿**سُبْحانَهُ وتَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾)[٦٤]

وقد مثل أمير المؤمنين طي السماوات والارض وسر بقاء المخلوقات في باطن هذا الطي، في حديث له عليه السلام معه جاثليق ومعه مائة رجل من النصارى، فكان فيما سأله عليه السلام أن قال له الجاثليق: فأخبرني عن قوله جل ثناؤه: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ والْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ والسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ فإذا طويت السماوات، وقبضت الأرض، فأين تكون الجنة والنار فيهما؟ قال: فدعا بدواة وقرطاس، ثم كتب فيه: الجنة والنار، ثم درج القرطاس ودفعه إلى النصراني، وقال له: أليس قد طويت هذا القرطاس؟. قال: نعم، قال: فافتحه قال: ففتحه، فقال: هل ترى آية النار وآية الجنة، أمحاهما طي القرطاس؟. قال: لا، قال: فهكذا في قدرة الله إذا طويت السماوات وقبضت الأرض لم تبطل الجنة والنار، كما لم يبطل طي هذا الكتاب آية الجنة وآية النار)[٦٥].

فهذا هو معنى اليمين وهو معنى تابع لليد وحاشا ان تنسب لله جارحة

الآية الرابعة: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ ويُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ**﴾.

ذهب المجسمة الى اثبات ظاهر هذه الآية وان ثمة ساقاً، ولذا فان الامام الصادق عليه نزه الله سبحانه وتعالى عمن نسب الية الساق المذكور في هذه الآية،

عن محمد بن علي الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قوله عز وجل: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ**﴾، قال: تبارك الجبار- ثم أشار إلى ساقه، فكشف عنها الإزار- قال:﴿**وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ**﴾ قال: أفحم القوم ودخلتهم الهيبة، وخشعت الأبصار، وبلغت القلوب الحناجر ﴿**خاشِعَةً أَبْصارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وقَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وهُمْ سالِمُونَ**﴾. قال ابن بابويه: قوله: تبارك الجبار، وأشار إلى ساقه فكشف عنها الإزار يعني به تبارك الجبار من أن يوصف بالساق الذي هذا صفته[٦٦].

والحال ان الساق عبارة عن الامر العظيم وقد دل المعنى اللغوي للمفردة على ما جاء في تفسير هذه الآية، فقد جاء في اللغة ان الساق: هو ما بين القدم والركبة ويجمع على سيقان واسوق وسوق[٦٧] و سوق الإبل: جلبها وطردها، يقال: سقته فانساق، والسيقة: ما يساق من الدواب. وسقت المهر إلى المرأة، وذلك أن مهورهم كانت الإبل، وقوله: ﴿**إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ**﴾ [٦٨]، نحو قوله: ﴿وأن إلى ربك المنتهى﴾ [٦٩]، وقوله: ﴿سائق وشهيد﴾ [٧٠]، أي: ملك يسوقه، وآخر يشهد عليه وله، وقيل: هو كقوله: ﴿**كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ**﴾[٧١]، وقوله: ﴿**وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ**﴾ [٧٢]، قيل: عني التفاف الساقين عند خروج الروح. وقيل: التفافهما عندما يلفان في الكفن، وقيل: هو أن يموت فلا تحملانه بعد أن كانتا تقلانه، وقيل: أراد التفاف البلية بالبلية نحو قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**﴾[٧٣]، من قولهم: كشفت الحرب عن ساقها[٧٤].

قال ابن الاثير: ... في حديث القيامة ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**﴾ الساقُ في اللغة الأمرُ الشديدُ . وكشْفُ الساق مثَلٌ في شدَّة الأمْر كما يقال للأقْطَع الشَّحيح: يَدُه مغْلولة ولا يَدَ ثَمَّ ولا غُلَّ وإنما هو مَثَلٌ في شدّة البُخْل . وكذلك هذا لاَ سَاق هُناكَ ولا كَشْف . وأصلُه أنَّ الإنسان إذا وقَع في أمْرٍ شديد يقال شمَّر عن ساعِده وكشَف عن ساَقِه للاهْتمام بذلك الأمْر العظيم . وقد تكرر ذكرها في الحديث، ومنه حديث عليّ عليه السلام :قال في حَرْب الشُّراة: لا بُدَّ لي من قِتالهم ولو تَلِفَتْ ساقِي، قال ثعلب: السَّاق ها هنا النَّفْس[٧٥].

فالساق هنا عبارة عن امر مهول يكشف للخلائق يوم القيامة فتحصل من مشاهدته رهبة وخوف شديدين لمن خالف اوامر رسل الله واوليائه من الثبات (قال بعضهم في قوله: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**﴾ : إنه إشارة إلى شدة عن ابن عباس أن نافع بن الأزرق سأله عن قوله: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**﴾ قال: عن شدة

الآخرة. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول الشاعر:(قد قامت الحرب بنا على ساق)[٧٦].

واما المطيعين فهم بخلاف اهل المعصية يستبشر برؤيته فيسجدون طاعة وشكرا لما صح وتحقق لهم ثواب ما اعتقدوا.

(عن الحسين بن سعيد، عن أبي الحسن عليه السلام، في قوله عز وجل: ﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ**﴾، قال: حجاب من نور يكشف فيقع المؤمنون سجدا، وتدمج أصلاب المنافقين فلا يستطيعون السجود)[٧٧].

والحال ان امتناع اهل الخلاف عن السجودلم يكن جبرا وإنما بما قدمت ايديهم في دار التكليف فكان العجز عن السجود جزاء لما قدموا

(عن حمزة بن محمد الطيار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿**وَ قَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وهُمْ سالِمُونَ**﴾، قال: مستطيعون، يستطيعون الأخذ بما أمروا به والترك لما نهوا عنه، وبذلك ابتلوا ثم قال: ليس شيء مما أمروا به ونهوا عنه إلا ومن الله عز وجل فيه ابتلاء وقضاء)[٧٨].

ان هذا الامر المهول الذي ذكرنا في الحقيقة هو الغصب لحقوق ومناصب امناء الله وورثة النبيين، هذا الغصب الذي جر العباد الى تلك المخالفات الشديدة.

(قال علي بن إبراهيم، قوله: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ ويُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ**﴾ قال: يكشف عن الأمور التي خفيت وما غصبوا آل محمد حقهم ويُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ قال: يكشف لأمير المؤمنين عليه السلام، فتصير أعناقهم مثل صياصي البقر- يعني قرونها- ﴿**فَلا يَسْتَطِيعُونَ**﴾ أن يسجدوا، وهي عقوبة لأنهم لا يطيعون الله في الدنيا في أمره، وهو قوله: ﴿**وَ قَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وهُمْ سالِمُونَ**﴾ قال: إلى ولايته في الدنيا وهم يستطيعون)[٧٩].

القسم الثالث: آيات لوازم الجسم:

لاشك في انّ كلّ جسم يلزمه امور منها الحركة والانتقال والنسيان والسهو والنوم وما يعتري كل ممكن كما هو المعروف، وقد وردت بعض الايات التي تجمع بين الواجب والممكن في الصفة لفظا وان كانت تفترق في المعنى ومن هذه الايات

الآية الخامسة: ﴿**نسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾.

النسيان: ترك الإنسان ضبط ما استودع؛ وإما لضعف قلبه؛ وإما عن غفلة؛ وإما عن قصد حتى ينحذف عن القلب ذكره، يقال: نسيته نسيانا. قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا**﴾[٨٠]، ﴿**فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ**﴾[٨١]، ﴿**فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ**﴾ [٨٢]، ﴿**لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ**﴾[٨٣]، وكل نسيان من الإنسان ذمه الله تعالى به فهو ما كان أصله عن تعمد.

وقوله تعالى: ﴿**فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ**﴾ [٨٤]هو ما كان سببه عن تعمد منهم، وتركه على طريق الإهانة، وإذا نسب ذلك إلى الله فهو تركه إياهم استهانة بهم، ومجازاة لما تركوه. قال تعالى: ﴿**فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا**﴾ [٨٥]، ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾ [٨٦]وقوله: ﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ**﴾[٨٧] فتنبيه أن الإنسان بمعرفته بنفسه يعرف الله، فنسيانه لله هو من نسيانه نفسه.

وقوله تعالى: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا**﴾ [٨٨]فإنساؤها حذف ذكرها عن القلوب بقوة إلهية[٨٩].

وقوله تعالى ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾ اي تركوا الله فتركهم[٩٠]

فالنسيان يقع للمكن اما الله سبحانه وتعالى فيستحيل عليه ذلك لأنه لاينسى ولايسهو ولا تأخذه سنة ولا نوم فما ورد في النسيان المنسوب الى الله في

الذكر الحكيم هو المجازاة لمن نسيه بالترك والخذلان كما قال زين العابدين عليه السلام.

(فمن كان من اهل الشقاوة خذلته لها) وقوله تعالى(طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ) [91].

فنحصل لنا ان للنسيان المنسوب الى الله معنيين:

الاول: الترك والتخلية الموجب للخذلان:

عن عبد العزيز بن مسلم[92]، قال: سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾. فقال: إن الله تبارك وتعالى لا ينسى ولا يسهو، وإنما ينسى ويسهو المخلوق المحدث، ألا تسمع قوله عز وجل يقول: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**﴾ وإنما يجازي من نسيه ونسي لقاء يومه بأن ينسيهم أنفسهم، كما قال عز وجل: ﴿**وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ**﴾ قوله عز وجل: ﴿**فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هذا**﴾ أي نتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم هذا[93].

قال الصدوق: قوله: (نتركهم).

وقول الصدوق هذا أي: لا نجعل لهم ثواباً من كان يرجو لقاء يومه، لأن الترك لا يجوز على الله عز وجل، وأما قول الله عز وجل: ﴿**وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ**﴾ أي لم يعاجلهم بالعقوبة وأمهلهم ليتوبوا [94].

حاصل كلام الإمام عليه السلام أن الله تعالى لا ينسى ولا يسهو بل ينسى غيره مجازاة، وأما نسيانه فهو بمعنى الترك كما روى عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ﴿**نَسُوا اللَّهَ**﴾ قال: قال: تركوا طاعة الله.﴿**فَنَسِيَهُمْ**﴾ قال: فتركهم[95]وعن علي بن إبراهيم: في تفسير قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْواً ولَعِباً وغَرَّتْهُمُ الْحَياةُ الدُّنْيا فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هذا**﴾ أي نتركهم، والنسيان من الله عز وجل هو الترك [96].

ومراد الصدوق رحمه الله أن تركه تعالى ليس ترك إهمال وسدى بل على وجوه أخرى كترك الأخذ بالعجلة، او ازالة الحفظ بتسليط النسيان كما فسر الامام العسكري نسخ ونسيان الآيات.

قال عليه السلام: قال محمد بن علي بن موسى الرضا عليه السلام: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ**﴾ أينرفع حكمها ﴿**أَوْ نُنْسِها**﴾ بأن نرفع رسمها، ونزيل عن القلوب حفظها، وعن قلبك- يا محمد- كما قال الله تعالى: ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسى إِلَّا ما شاءَ اللَّهُ**﴾ أن ينسيك، فرفع ذكره عن قلبك نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها يعني بخير لكم، فهذه الثانية أعظم لثوابكم، وأجل لصلاحكم من الآية الأولى المنسوخة أَوْ مِثْلِها من مثلها في الصلاح لكم(٩٧)، أي إنا لا ننسخ ولا نبدل إلا وغرضنا في ذلك مصالحكم(٩٨).

الثاني: بمعنى ابطال الثواب في الاخرة لمن نسي الله سبحانه في دار الدنيا

وهذا المعنى بينه الامام امير المؤمنين عليه السلام للزنديق المدعي التناقض في الآيات القرآنية حيث قال له للامام لو لا ما في القرآن من الاختلاف والتناقض لدخلت في دينكم. فقال له علي عليه السلام: وما هو؟ قال: قوله تعالى:﴿ **نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾ (٩٩)، وقوله تعالى: ﴿**فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هذا**﴾(١٠٠)، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**﴾(١٠١)، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: فأما قوله تعالى: ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾ إنما يعني نسوا الله في دار الدنيا، لم يعملوا بطاعته فنسيهم في الآخرة، أي لم يجعل لهم من ثوابه شيئا، فصاروا منسيين من الخير (١٠٢)، وكذلك تفسير قوله عز وجل: ﴿**فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هذا**﴾ يعني بالنسيان أنه لم يثبهم كما يثيب أولياءه الذين كانوا في دار الدنيا مطيعين ذاكرين حين آمنوا به وبرسوله، وخافوه بالغيب.و أما قوله تعالى: ﴿**وَ ما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**﴾، فإن ربنا تبارك وتعالى علوا كبيرا، ليس بالذي ينسى، ولا يغفل، بل هو الحفيظ العليم، وقد تقول العرب: نسينا فلان فلا يذكرنا، أي إنه لا يأمر لهم بخير ولا يذكرهم به (١٠٣).

الآية السادسة: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ والْمَلائِكَةُ﴾.

الاتيان في هذه الآية هو المجيء ومعنى جاء يجيء ومجيئا، كالإتيان، لكن المجيء أعم؛ لأن الإتيان مجيء بسهولة، والإتيان قد يقال باعتبار القصد وإن لم يكن منه الحصول، والمجيء يقال اعتبارا بالحصول، ويقال : جاء في الأعيان والمعاني، ولما يكون مجيئه بذاته وبأمره، ولمن قصد مكانا أو عملا أو زمانا،[١٠٤]

قال الله عز وجل: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾ [١٠٥]، ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [١٠٦]، ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ﴾ [١٠٧]، ﴿فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ﴾ [١٠٨]، ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ﴾ [١٠٩]، ﴿بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي﴾[١١٠]، ﴿فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [١١١]، أي: قصدوا الكلام وتعدوه، فاستعمل فيه المجيء كما استعمل فيه القصد، قال تعالى: ﴿إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ﴾ [١١٢]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [١١٣]، فهذا بالأمر لا بالذات، وكذا قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ﴾ [١١٤]، يقال: جاءه بكذا وأجاءه، قال الله تعالى: ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ﴾[١١٥]، قيل: ألجأها[١١٦].

وقد يقال جئت اليه على معنى ذهبت اليه ويقال جاء الغيث أي نزل وجاء امر السلطان: بلغ[١١٧].

وقد ثبت نقلا وعقلاً أنّ الله تبارك وتعالى ذاته الأحدية منزهة عن كل حدوث وتركيب وتغير وزوال وإمكان ونقصان بالبراهين العقلية والنقلية، وإنما هو الله عز وجل وخلقه لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فكل ما أسند إليه تعالى في الكتاب والسنة باعتبار مما تنزه تعالى عنه بالبراهين فهو راجع إلى خلقه الممكن فيه ذلك، أو يؤول إلى ما يليق بقدسه . ومنه المجيء والذهاب والحركة،

فالاتيان والمجيء المذكور في هذه الآية هو امر الله.

(عن الحسن بن فضال[١١٨]، قال: سألت الرضا علي بن موسى عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ والْمَلائِكَةُ**﴾. قال: يقول: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بالملائكة في ظلل من الغمام، وهكذا نزلت.و عن قول الله عز وجل: ﴿**وَجاءَ رَبُّكَ والْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا** ﴾. فقال: إن الله عز وجل لا يوصف بالمجيء والذهاب، تعالى عن الانتقال، وإنما يعني بذلك: وجاء أمر ربك والملك صفا صفا [١١٩].

وقد صرح الامام الباقر عليه السلام بان الآتي في هذه الاية هو امر الله سبحانه وتعالى

(عن عمرو بن أبي شيبة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول ابتداء منه: إن الله إذا بدا له أن يبين خلقه ويجمعهم لما لا بد منه، أمر مناديا ينادي فتجتمع الإنس والجن في أسرع من طرفة عين، ثم أذن للسماء الدنيا فتنزل، وكانت من وراء الناس، وأذن للسماء الثانية فتنزل، وهي ضعف التي تليها، فإذا رآها أهل السماء الدنيا، قالوا: جاء ربنا، وهو آت، يعني أمره، حتى تنزل كل سماء، تكون كل واحدة منها من وراء الاخرى، وهي ضعف التي تليها، ثم ينزل أمر الله: ﴿**فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ والْمَلائِكَةُ وقُضِيَ الْأَمْرُ وإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ**﴾) [١٢٠].

وامر الله هنا اما ان يكون حكمه او وليه الذي نصبه لخلقة والذي يحكم بأمره، عن جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿**فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ والْمَلائِكَةُ وقُضِيَ الْأَمْرُ**﴾. قال: ينزل في سبع قباب من نور، لا يعلم في أيها هو، حين ينزل في ظهر الكوفة، فهذا حين ينزل [١٢١] ﴿**و أما قُضِيَ الْأَمْرُ**﴾: فهو الوسم على الخرطوم يوم يوسم الكافر [١٢٢].

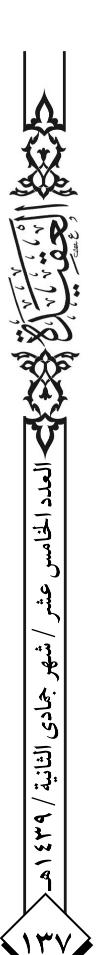
فهذا الاتيان والمجيء والنزول للحامل للامر لا للذات المقدسة عن الحركة

والحلول والخلو من مكان او التحيز، وانما خاطب القرآن بهذه العبارات تفهيماً وتقريباً للمعاني وبين الحجج عليهم السلام في تفسيرهم لهذه المفردات المراد الحقيقي وباتباع بيانهم ينجو المكلفين من دهاليز التشبيه والتجسيم كما يتخلصوا من التعطيل والحلول والاتحاد ونختم بحثنا هذا بكلام هو يعد جوامع التوحيد والذي صدر عن سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السلام في خطبته الدرة اليتيمة(١٢٣).

(الذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه ، والذي سبق العدم وجوده فالخالق اسمه جل جلاله، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه والذي ينقسم بالأعضاء بكنفه شجه والذي يثبت به الوصف فحدة صفته والذي له العرض ففي الطول مساحته، فسبحان من الجهات لا تضمه، والسنات لا تأخذه، والأوقات لا تداوله، ومصنوعاته لا تحاوله والإشارات لا تريه، والأدوات لا تؤديه، .. بل هو موجد كل موجود، وخالق كل صفة وموصوف وعارف ومعروف، من انتظم على صّفه خطر بحال محسوس على بال، ومن آواه محل أدركه أين .. لا يضاده من، ولا يوافقه عن، ولا يلاصقه إلى، ولا يعلوا عليه على، ولا يصله فوق ولا يقطعه تحت، ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند، ولا يحده خلف، ولا يحدده أمام، .. له من الأسماء معناها، ومن الحروف مجراها، إذا الحروف مبتدعه، والأنفاس مصنوعة، والعقول موضوعه، والأفهام مفطوره، والآلات مبروزة، .. لا تسلك منهاج التمثيل، فتقع في أودية التخليط، أن كيفت سلت بك السيول، وان شبهت هلكت مع الهالكين، وان عدلت عن الطريق حل بك الحوب وأيقنت بالعطب ووصفه انه سميع ولا صنعه لسمعه، لم يعبده من خالفه ولا عرفه من أنكره، ولا آمن به من جحد أمره، وان قلت من فقد سبق الوقت كونه، وان قلت قبل فالقبل بعده، وان قلت أين فقد تقدم المكان وجوده، وان قلت كيف فقد احتجب عن الصفة صفته، وإن قلت مم هو فقد باين الأشياء كلها، فهو هو، وان قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه صنعه استدلال عليه لا صنعه تكشف له، وان قلت له حر فلحر لغيره، وان قلت الهداء

نسبة، فالهواء من صنعه، رجع من الوصف إلى الوصف، وعمى القلب عن الفهم، والفهم عن الإدراك، والإدراك عن الاستنباط، ودام الملك في الملك، وانتهى المخلوق إلى مثله، والجاه الطلب إلى شكله، وهجم به الفحص إلى العجز، والبيان على الفقد، والجهد على اليأس، والبلاغ على القطع، والسبيل مسدود، والطلب مردود، دليله آياته ،ووجوده إثباته توحيده ،ومعرفة توحيده تنزيهه من خلقه)(١٢٤).

والحمد لله رب العلمين اولا وآخرا وظاهرا ..



*** هوامش البحث ***

(١)الطريحي، فخر الدين النجفي، (ت١٠٨٥هـ/ ١٦٧٤م) ،مجمع البحرين ومطلع النيرين، تح احمد الحسني، ط٢، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، (د.م –١٤٠٨هـ)، ج١ص ٢٩٥.

(٢) ظ: ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن حمد بن الحسين (٦٥٦هـ / ١٢٥٨ م)، شرح نهج البلاغة، مراجعة وتصحيح: لجنة أحياء الذخائر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا. ت .(٥ اجزاء) ج٣ ص ٢٢٩.

(٣)الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت ٥٣٨ ه) ،الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل / مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٥ ه – ١٩٦٦ م .ج٢ ص٥٧٣ .

(٤)ابن حجر العسقلاني: احمد بن علي بن محمد (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م) .،المطالب العالية، تحقيق: التويجري . المملكة العربية السعودية–الرياض، دار العاصمة، د . ت .ج٢ ص ٢٥

(٥) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والمذاهب،ص٢١٣.

(٦)ابو زهرة، في تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، د.ت. ج١ ص٢٣٢ .+

(٧)الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب (– ٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ) الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٥ هـ .ج١ ص ٨٢.

(٨)المائدة/ ٦.

(٩)إبراهيم/ ٥٠.

(١٠)البقرة/ ١١٥.

(١١) القصص/ ٨٨.

(١٢) الروم/ ٣٨.

(١٣) الإنسان/ ٩.

(١٤) الكهف/ ٢٨.
(١٥) الروم/ ٣٩.
(١٦) وان مال الراغب الى معنى الذات حيث قاتل: وربما عبر عن الذات بالوجه في قول الله: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ ﴿الرحمن/ ٢٧﴾ قيل: ذاته.
(١٧) الطريحي، مجمع البحرين ج٣ ص ١٩١١،
(١٨) ذكر ذلك الراغب في المفردات قال: قيل: إن الوجه في كل هذا زائد، ويعنى بذلك: كل شيء هالك إلا هو، وكذا في أخواته. وروي أنه قيل ذلك لأبي عبد الله بن الرضا (كذا والصواب ان الباقر عليه السلام)، فقال: سبحان الله! لقد قالوا قولا عظيما، إنما عني الوجه الذي يؤتى منه (انظر: البصائر ٥/ ١٦٦).
(١٩) البقرة/ ١٤٨.
(٢٠) المائدة/ ٤٨،الراغب الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت٥٠٢ هـ) المفردات في غريب القرآن، ، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعروف للطباعة والنشر مع ملاحضات العاملي، ص ٧٥٠.
(٢١) الطريحي، مجمع البحرين ج٣ ص ١٩١١.
(٢٢) الطبرسي: أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب(٥٦٠هـ) ،الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان للطباعة والنشر . ١: ٢٥٣ ، البحراني، السيد هاشم بن السيد سليمان (؟ – ١١٠٧ هـ) البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة إسماعيليان، قم، (من طبعة سنة ١٣٧٥ هـ) .، ج٤، ص: ٢٩٩.
(٢٣) الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ)،التوحيد، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان ص ١٤٩، ،القمي: علي بن إبراهيم ،تفسير القمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ط١، بيروت – لبنان، ١٤١٢ هـ :ج٢ص ١٤٧، البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٧.
(٢٤) الحارث بن المغيرة النصري، بالنون والصاد غير المعجمة . روى الكشي عن محمد بن قولويه، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن محمد الحجال، عن يونس بن يعقوب قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: ما لكم من مفزع اما لكم من مستراح تستريحون إليه ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري . وروى أيضا حديثا في طريقه سجادة: انه من أهل الجنة . وقال النجاشي: الحارث بن المغيرة النصري، من بني نصر بن معاوية، بصري، عربي، روى عن أبي جعفر الباقر والصادق والكاظم (عليهم السلام)، وعن زيد بن علي عليه السلام، وهو ثقة ثقة (ظ: رجال الكشي: ٣٣٧، الرقم: ٦٢٠، رجال النجاشي: ١٣٩، الرقم: ٣٦١، خلاصة الأقوال ص ١٢٣).
(٢٥)الكافي:ج ١ ص ١١١، البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٤، الراغب، المفردات .
(٢٦)لقمان/ ٢٢.

(٢٧)النساء/ ١٢٥.

(٢٨)الروم/ ٣٠.

(٢٩)البرقي: احمد بن محمد بن خالد (ت٢٧٤)،،المحاسن تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني ـ دار الكتب الاسلامية،ص ٢١٩، ،التوحيد:ص ١٤٩، البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٦

(٣٠)المحاسن،ص ١٩٩ ،البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٥.

(٣١)الكافي:ج ١ص ١١١ ،البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٥.

(٣٢) أسود بن سعيد: لم يذكروه . هو كوفي صدوق، كما عن تقريب ابن حجر .وروى الصدوق بإسناده، عن زياد بن خيثمة، عنه قال: سمعت جابر بن سمرة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، النص على خلفائه الاثني عشر عليهم(ظ: مستدركات علم رجال الحديث ج ١ ص ٦٧٩).

(٣٣) الكافي :ج١ص١١٢، البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٥.

(٣٤) الصفار: ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ، ت ٢٩٠ هـ، بصائر الدرجات الكبرى ،تقديم وتعليق وتصحيح الحاج ميرزا محسن كوچه باغي، نشر مؤسسة الأعلمي، طهران ،ص ٨٤ ،البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٦.

(٣٥) ضريس الكناسي: روى عن أبي جعفر عليه السلام، وروى عنه علي بن رئاب، وهما اثنان ضريس بن عبد الملك، وضريس بن عبد الواحد ،وهذا الاخير وإن كان كناسيا أيضا، إلا أنه ينصرف عنه اللفظ لعدم اشتهاره، بل لم نجد له رواية واحدة . ومن هنا يظهر أن كلمة ضريس متى ما أطلقت في الروايات، فهي تنصرف إلى ابن عبد الملك، فإنه المشهور، وقع بهذا العنوان في إسناد عدة من الروايات تبلغ خمسة وثلاثين موردا (ظ: الخوئي ،السيد أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي (١٣١٧)، معجم رجال الحديث، منشورات مدينة العلم، قم (الطبع في بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ) . ج ١٠ ص ١٦٣)

(٣٦) الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي بن الحسن القمي (ت ٣٨١هـ) كمال الدين واتمام النعمة،، الناشر طليعة النور، ط١، ١٤٢٥هـ ،ص ٢٣١ ،البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص٢٩٦.

(٣٧) التوحيد،ص ١٥٠ ،البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٧.

(٣٨) الاسترابادي،شرف الدين النجفي، من اعلام القران العاشر الهجري، تأويل الايات: مؤسسة الامام المهدي (ع)، قم ،ج.١ص ٤٢٦ البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص ٢٩٩.

(٣٩) سلام بن المستنير: الجعفي الكوفي: عده الشيخ تارة في أصحاب السجاد عليه السلام، وأخرى في أصحاب الباقر عليه السلام مقتصرا على قوله: سلام ابن المستنير، و ثالثة في أصحاب الصادق عليه، قائلا: سلام ابن المستنير الجعفي مولاهم، كوفي . وعده البرقي في أصحاب السجاد والباقر عليهما السلام . روى عن أبي جعفر عليه السلام، وروى عنه أبو جعفر الأحول ،في تفسير القمي: سورة إبراهيم، في تفسير قوله تعالى: ﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة﴾ وقع في إسناد جملة من الروايات تبلغ أحد عشر موردا (ظ: الخوئي :معجم رجال الحديث ج ٩ ص ١٨١).

(٤٠)تأويل الآيات،ج ١ص ٤٢٥ ،البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٧.

(٤١)تأويل الآيات،ج ١ص ٤٢٦ ،البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٩.
(٤٢)عن أبي جعفر عليه السلام، في قوله عز وجل﴿وذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾. قال: هي فاطمة (عليها السلام).(ظ: تأويل الآيات ٢: ٨٢٩، البرهان في تفسير القرآن، ج٥، ص: ٧١٩)
(٤٣)صفوان الجمال . قال النجاشي: صفوان بن مهران بن المغيرة الأسدي، مولاهم ثم مولى بني كاهل منهم، كوفي، ثقة، يكنى أبا محمد، كان يسكن بني حرام بالكوفة، وأخواه حسين، ومسكين، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وكان صفوان جمالا، له كتاب يرويه جماعة، مولى حضرموت: كوفي، بطائني . وعد الشيخ المفيد في إرشاده – في فصل في النص على إمامة الكاظم من أبي عبد الله (عليهما السلام): صفوان الجمال، من شيوخ أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، وخاصته، وبطانته، وثقاته الفقهاء الصالحين(ظ: الخوئي ،معجم رجال الحديث ج ١٠ ص ١٣٢) .
(٤٤)الكافي :ج١ص ١١١٢، التوحيد: ١٤٩، البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٢٩٤.
(٤٥)ص/ ٧٥.
(٤٦)انظر: سر صناعة الاعراب، أبو الفتح عثمان ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: د. حسن هنداوي، ط١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥م :ج٢ص٧٢٩؛ المسائل الحلبيات ص ١٦٣.
(٤٧)البقرة/ ٢٣٧.
(٤٨)المائدة/ ٦٤.
(٤٩)الفتح/ ١٠.
(٥٠)ص/ ٧٥.
(٥١)الفتح/ ١٠.
(٥٢)الراغب، مفردات القرآن ص ٧٧٨.
(٥٣)أبو جعفر محمد بن مسلم بن رباح، وقيل رياح، وقيل حيان الثقفي بالولاء ،الطائفي، الطحان، الكوفي، الأعور، الأوقص، السمان، الحداج، القصير .محدث إمامي ثقة، ومن وجوه الشيعة بالكوفة، وأحد الفقهاء والعلماء الأعلام والرؤساء الذين اخذ عنهم الحلال والحرام والفتيا وأحكام الدين .كان من حواري الامامين الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام . روى كذلك عن الامامين الباقر عليه السلام والكاظم عليه السلام .روى عنه أنس بن مالك، وعبد الله بن مسكان، والعلاء بن رزين وغيرهم .له كتاب (الأربعمائة مسألة) .توفي سنة ١٥٠، وقيل سنة ١٧٧ عن سبعين سنة تقريبا .(ظ:رجال الطوسي ١٣٥ و٣٠٠، معجم رجال الحديث ١٧: ٢٤٧ –، رجال النجاشي٢٢٦)
(٥٤) التوحيد:ص ١٥٣، البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٦٨٤.
(٥٥) التوحيد:ص ١٥٣، البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٦٨٤.
(٥٦) يونس بن ظبيان الكوفي، الأزدي .روى عنه محمد بن موسى خوراء، وجميل بن دراج، ومحمد بن أبي عمير وغيرهم .(ظ:رجال الطوسي ٣٣٦ . معجم رجال الحديث ٢٠ :١٩٢)
(٥٧) الخزاز، القمي، كفاية الأثر، الخزّاز، المطبعة الأسلامية، ١٣٠٥هـ: ٢٥٥، البرهان في تفسير

القرآن، ج٤، ص: ٦٨٥، وتتمة الحديث: ثم قال عليه السلام: إن أولى الألباب الذين عملوا بالفكرة حتى ورثوا منه حب الله، فإن حب الله إذا ورثه القلب استضاء به، وأسرع إليه اللطف، فإذا نزل منزلة اللطف صار من أهل الفوائد، فإذا صار من أهل الفوائد تكلم بالحكمة، فإذا تكلم بالحكمة صار صاحب فطنة، فإذا نزل منزلة الفطنة، عمل بها في القدرة، فإذا عمل بها في القدرة، عمل في الأطباق السبعة، فإذا بلغ هذه المنزلة، صار يتقلب في لطف وحكمة وبيان، فإذا بلغ هذه المنزلة، جعل شهوته ومحبته في خالقه، فإذا فعل ذلك نزل المنزلة الكبرى، فعاين ربه في قلبه، وورث الحكمة بغير ما ورثته الحكماء، وورث العلم بغير ما ورثته العلماء، وورث الصدق بغير ما ورثه الصديقون.إن الحكماء ورثوا الحكمة بالصمت، وإن العلماء ورثوا العلم بالطلب، وإن الصديقين ورثوا الصدق بالخشوع وطول العبادة، فمن أخذه بهذه السيرة، إما أن يسفل، وإما أن يرفع، وأكثرهم الذي يسفل ولا يرفع إذا لم يرع حق الله، ولم يعمل بما أمر به، فهذه صفة من لم يعرف الله حق معرفته، ولم يحبه حق محبته، فلا يغرنك صلاتهم وصيامهم ورواياتهم وعلومهم، فإنهم حمر مستنفرة.ثم قال: يا يونس، إذا أردت العلم الصحيح فعندنا أهل البيت، فإنا ورثناه، وأوتينا شرح الحكمة، وفصل الخطاب.(انما ذكرت الحديث بطوله لما فيه فوائد عظيمة لمن تدبر فيه جيدا)

(٥٨)الصدوق، فضائل الشيعة، طبع إيران،ص ٤٩، البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٦٨٤

(٥٩)الزمر/ ٦٧

(٦٠)الراغب، المفردات ص ٧٨٢

(٦١)الجزري، ابن الاثير، المتوفي ٦٠٦ . النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي – قم المقدسة ١٣٦٧ هـ . ش . الحديث مادة يمن

(٦٢)الكافي:ج ١ص ٨٠،، التوحيد،ص ١٦١،البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٧٢٨؟، عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله لا يوصف، وكيف يوصف وقد قال في كتابه: ﴿وَ ما قَدَرُوا اللهَّ حَقَّ قَدْرِهِ،﴾ فلا يوصف بقدر إلا كان أعظم من ذلك

(٦٣)عن علي بن إبراهيم، قالفي قوله: ﴿وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ والسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾أي بقدرته.(ظ:تفسير القمي ٢: ،البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٧٢٨)

(٦٤)تفسير القمي:ج ٢ص١٣٢ ،البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٧٢٨

(٦٥)الديلمي، الحسن بن محمد (القرن الثامن) إرشاد القلوب، منشورات الرضي، قم، ١٣٩٨ هـ ،ص: ٣١٠، البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص: ٧٢٩

(٦٦)التوحيد: ١٥٤،البرهان في تفسير القرآن، ج٥، ص: ٤٦٣، وعن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن قول الله عز وجل:﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ﴾، قال: كشف إزاره عن ساق، ويده الأخرى على رأسه فقال: سبحان ربي الأعلى!.قال ابن بابويه: قوله: سبحان ربي الأعلى!تنزيه لله عز وجل أن يكون له ساق

(٦٧)شبر، العلامة السيد عبد الله، ضياء الثقلين ومطلع النيرين، المؤسسة الشبرية لاحياء التراث،

طبع العارف للمطبوعات – بيروت –الطبعة الاولى سنة ٢٠١٤م، ج٢ص ٢٧٤.

(٦٨)القيامة/ ٣٠.

(٦٩)النجم/ ٤٢.

(٧٠)ق/ ٢١.

(٧١)الأنفال/ ٦.

(٧٢)القيامة/ ٢٩.

(٧٣)القلم/ ٤٢.

(٧٤)انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٨٤٩ – ٩١٠ هـ)، الدر المنثور، المكتبة المرعشية، قم، ١٤٠٤ هـ (من المطبعة الميمنة، مصر، ١٣١٤ هـ) .٨/ ٢٥٤، الراغب، المفردات، ص ٤٠٩.

(٧٥) ابن الاثير، النهاية في غريب الحديث مادة(سوق) .

(٧٦)انظر: الدر المنثور ٨/ ٢٥٤، الراغب، المفردات، ص ٤٠٩.

(٧٧)التوحيد:ص ١٥٤،البرهان في تفسير القرآن، ج٥، ص: ٤٦٢.

(٧٨)التوحيد:ص ٣٤٩،البرهان في تفسير القرآن، ج٥، ص: ٤٦٣.

(٧٩)تفسير القمّي:ج ٢ص ٣٨٣،البرهان في تفسير القرآن، ج٥، ص: ٤٦٢، عن المعلى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما يعني بقوله عز وجل وقَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وهُمْ سالِمُونَ؟ قال: وهم مستطيعون(.و عن محمد بن علي الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿وَ قَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وهُمْ سالِمُونَ﴾، قال:و هم يستطيعون الأخذ لما أمروا به والترك لما نهوا عنه، ولذلك ابتلوا وقال: ليس في العبد قبض ولا بسط مما أمر الله به و نهى عنه إلا ﴿و﴾ من الله فيه ابتلاء وقضاء (ظ: التوحيد:ص ٣٥١،،المحاسن:ص ٢٧٩،البرهان في تفسير القرآن، ج٥، ص: ٤٦٣).

(٨٠)طه/ ١١٥.

(٨١)السجدة/ ١٤.

(٨٢)الكهف/ ٦٣.

(٨٣)الكهف/ ٧٣.

(٨٤)السجدة/ ١٤.

(٨٥)الأعراف/ ٥١.

(٨٦)التوبة/ ٦٧.

(٨٧)الحشر/ ١٩.

(٨٨)البقرة/ ١٠٦.

(٨٩)الراغب، مفردات القران ص٤٩١، شبر، ضياء الثقلين ج١ص ٢١٤.

(٩٠)الطريحي، مجمع البحرين ج٣ص ١٧٨٠.

(٩١)النساء/ ١٥٥.

(٩٢)من أصحاب الرضا عليه السلام . رجال الشيخ المطبوع ولم يرد في سائر الكتب الرجالية، روى رواية مبسوطة شريفة عن الرضا عليه السلام في الكافي فيها بيان مقام الإمام عليه السلام وان منزلة الإمامة منزلة الأنبياء، وأخوه القاسم، يروي عنه أخوه القاسم (ظ: محمد الجواهري ،المفيد من معجم رجال الحديث ٣١٩، الشيخ علي النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث:٤/ ٤٤٦.

(٩٣)التوحيد: ١٥٩ ،البرهان في تفسير القرآن، ج٢، ص: ٥٥٩، كمال الدين: ٦٧٥/ ٣١، معاني الأخبار ٩٦، عيون أخبار الرّضا عليه السلام :ج ١ص ٢١٦.

(٩٤)التوحيد ص ١٥٩ .

(٩٥)العياشي: النضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي(ت/ ٣٢٠هـ)، تفسير العياشي، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاني، المطبعة العلمية الإسلامية، الناشر المكتبة العلمية الإسلامية، طهران،ج٢: ٩٥،البرهان في تفسير القرآن، ج٢، ص: ٨١٤

(٩٦)تفسير القمّي:ج ١ص ٢٣٥. ،البرهان في تفسير القرآن، ج٢، ص: ٥٥٩

(٩٧)وذا اريد بمعنى الاية الامام فالمعنى يكون: اماتة الامام عليه السلام واتيان امام منه مثله

(٩٨)تفسير الامام العسكري: منشورات مؤسسة الامام المهدي (ع)، قم، الطبعة الاولى ١٤٠٩هـ، ٤٩١، البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص: ٣٠١

(٩٩)التوبة ٩: ٦٧.

(١٠٠)الأعراف ٧: ٥١.

(١٠١)مريم ١٩: ٦٤.

(١٠٢)وفي رواية (من الجنة) وهي الخير العظيم:عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: قوله:﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾إنما يعني أنهم نسوا الله في دار الدنيا فلم يعملوا بطاعته فنسيهم في الآخرة، أي لم يجعل لهم في ثوابه شيئا فصاروا منسيين من الجنة(ظ:التوحيد: ٢٥٩،البرهان في تفسير القرآن، ج٢، ص: ٨١٤)

(١٠٣)التوحيد:ص ٢٥٩ ،تفسير العيّاشي:ج ٢: ٩٦،الاحتجاج: ص٢٤٠. ،البرهان في تفسير القرآن، ج٥، ص: ٨٢٢،

(١٠٤)انظر: البصائر:ج ١ص٤١٢.

(١٠٥)يس/ ٢٠

(١٠٦)غافر/ ٣٤

(١٠٧)هود/ ٧٧

(١٠٨)الأحزاب/ ١٩

(١٠٩)يونس/ ٤٩

(١١٠)الزمر/ ٥٩

(١١١)الفرقان/ ٤

(١١٢)الأحزاب/ ١٠
(١١٣)الفجر/ ٢٢
(١١٤)يونس/ ٧٦.
(١١٥)مريم/ ٢٣.
(١١٦)الراغب، المفردات ،ص٢٢٦.
(١١٧)الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المتوفى ٧٧٠، المصباح المنير: منشورات دار الهجرة – قم المقدسة ١٤٠٥ .ج١ ص ١٤٣، الطريحي، مجمع البحرين ج١ ص ٣٤٤.
(١١٨)الحسن بن علي بن فضال . وقع بهذا العنوان في إسناد جملة من الروايات تبلغ أربعة وعشرين موردا . روى عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، وعن أبي جميلة، وأبي المغرا، وابن بكير، وثعلبة، وعبد الله بن بكير، وعبد الله بن بكير بن أعين، وعلي بن عقبة، ومحمد بن سنان . وروى عنه، أحمد وعلي ومحمد، بنوه، وموسى بن عمر . (ظ: الخوئي ،معجم رجال الحديث ج ٦ ص ٨٧).
(١١٩)التوحيد ،ص ١٦٢ ،عيون أخبار الرّضا عليه السلام :ج ١ص ١٢٥،البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص: ٤٤٨ .
(١٢٠)تفسير القمّي:ج ٢ص ٧٧، البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص: ٤٥٠ .
(١٢١)تفسير العيّاشي:ج ١ص ١٠٣، البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص: ٤٥٠ .
(١٢٢)تفسير العيّاشي:ج ١ص١٠٣، البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص: ٤٥٠.
(١٢٣)خطبة كبيرة في التوحيد لم يذكرها السيد الرضي في نهج البلاغة، وربما ذكر بعض فقراتها في خطبة أول الدين معرفته، توجد نسخة منها في الرضوية كما في فهرسها ج١ ص٩٧، في كتب الأخبار المخطوطات وهي في أخر نسخة من نهج البلاغة مع بعض خطب أخرى لم تذكر في النهج مثل خطبة البيان والخطبة المونقة وخطبة الأقاليم، وقد جمعها احمد بن يحيى بن احمد بن ناقة، ونسخة النهج هذه مع مجموع تلك الخطب الملحقات كلها بخط ابن محمد بن محمد بن الحسن بن طويل الصفار الحلي نزيل واسط وقد فرغ من كتابتها سنة (٧٢٩).
واما كون خطبة الدرة اليتيمة من إنشاء أمير المؤمنين عليه السلام فقد صرح ابن شهر أشوب في المناقب كما حكى عنه في البحار ج٩ ص٥٣٥ من طبع تبريز في بيان علم علي عليه السلام وانه كان قدوة لعلماء كل فن، قال (ومنهم الخطباء وهو عليه السلام اخطبهم، ألا ترى إلى خطبه التوحيد والشقشقية والهداية والملاحم واللؤلؤة والغراء والقاصعة والافتخار والأشباح والدرة اليتيمة والأقاليم والوسيلة والطالوتية والقصية والنخيلية والسلمانية والناطقة والدامغة والفاضحة، بل إلى نهج البلاغة عن الرضي، وكتاب خطبه عن إسماعيل بن مهران، وعن زيد بن وهب(الذريعة ٧/ ١٩٩).
اقول: طبع بعنوان ملحق نهج اللبلاغة عن مكتبة مجلس الشورى.
(١٢٤) ملحق نهج البلاغة برواية احمد بن ناقه الكوفي (٤٧٧ هـ) تحقيق محمد جعفر الاسلامي باشراف قيس العطار ـ الطبعة الاولى ـ مكتبة مجلس الشورى ـ طهران، ص٣٥.

* المصادر والمراجع *

١- الطريحي، فخر الدين الطريحي النجفي، (ت١٠٨٥هـ/ ١٦٧٤م) ،مجمع البحرين ومطلع النيرين، تح احمد الحسني، ط٢، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، (د.م –١٤٠٨هـ) .

٢- ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن حمد بن الحسين (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨ م)، شرح نهج البلاغة، مراجعة وتصحيح: لجنة أحياء الذخائر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا. ت .(٥ اجزاء).

٣- الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت ٥٣٨ هـ) ،الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل / مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٥ هـ – ١٩٦٦ م.

٤- ابن حجر العسقلاني: احمد بن علي بن محمد (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م) ،المطالب العالية، تحقيق: التويجري، المملكة العربية السعودية-الرياض، دار العاصمة، د . ت

٥- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب (– ٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ)، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٥ هـ .

٦- ابو زهرة، في تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، د.ت.

٧- عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والمذاهب،طبع بيروت.

٨- الراغب الأصبهاني أبو القاسم الحسين بن محمد (ت٥٠٢ هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعروف للطباعة والنشر مع ملاحضات العاملي .

٩- الطبرسي: أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب(٥٦٠هـ)،الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان للطباعة والنشر.

١٠- البحراني، السيد هاشم بن السيد سليمان (؟ – ١١٠٧ هـ) تفسير البرهان، مؤسسة إسماعيليان، قم، (من طبعة سنة ١٣٧٥ هـ).

١١- الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ،(ت ٣٨١ هـ) التوحيد، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان.

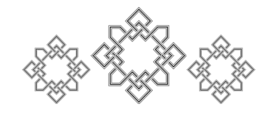
١٢- كمال الدين واتمام النعمة، ا، الناشر طليعة النور، ط١، ١٤٢٥هـ .

١٣- القمي: علي بن إبراهيم، تفسير القمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ط١، بيروت –لبنان، ١٤١٢ هـ .

١٤- البرقي احمد بن محمد بن خالد (ت٢٧٤)، المحاسن، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني ـ دار الكتب الاسلامية.

١٥- الصفار، ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ، ت ٢٩٠ هـ، بصائر الدرجات الكبرى، تقديم وتعليق وتصحيح الحاج ميرزا محسن كوچه باغي، نشر مؤسسة الأعلمي، طهران.

١٦- الخوئي، السيد أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي (١٣١٧) معجم رجال الحديث ، منشورات مدينة العلم، قم (الطبع في بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ).
١٧- الاسترابادي، شرف الدين النجفي، من اعلام القران العاشر الهجري، تأويل الايات ،مؤسسة الامام المهدي (ع)، قم.
١٨- ابن جني،أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ)، سر صناعة الاعراب ،تحقيق: د. حسن هنداوي، ط١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥م.
١٩- الجزري، ابن الأثير المتوفي ٦٠٦، النهاية في غريب الحديث والأثر ، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي - قم المقدسة ١٣٦٧ هـ . ش .
٢٠- الديلمي، الحسن بن محمد (القرن الثامن)، إرشاد القلوب، ، منشورات الرضي قم، ١٣٩٨هـ.
٢١- شبر، العلامة السيد عبد الله، ضياء الثقلين ومطلع النيرين، المؤسسة الشبرية لاحياء التراث، طبع العارف للمطبوعات – بيروت –الطبعة الاولى سنة ٢٠١٤م.
٢٢- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور (٨٤٩ - ٩١٠ هـ)، المكتبة المرعشية، قم، ١٤٠٤ هـ (من المطبعة الميمنة، مصر، ١٣١٤ هـ) .
٢٣-العياشي: النضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي(ت/ ٣٢٠هـ)، تفسير العياشي، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاني، المطبعة العلمية الإسلامية، الناشر المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
٢٤-العسكري، الامام الحسن بن علي العسكري، تفسير الامام العسكري: منشورات مؤسسة الامام المهدي (ع)، قم، الطبعة الاولى ١٤٠٩هـ .
٢٥- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري المتوفى ٧٧٠، المصباح المنير، منشورات دار الهجرة - قم المقدسة ١٤٠٥ .
٢٦- ملحق نهج البلاغة برواية احمد بن ناقه الكوفي (٤٧٧ هـ) تحقيق محمد جعفر الاسلامي باشراف قيس العطار- الطبعة الاولى – مكتبة مجلس الشورى –طهران .





مفهوم الدين وتصنيف الأديان
بين التحليل العلمي والرؤى الفلسفية

أ.د. مصطفى النشار (*)

الدين، ذلك اللفظ الساحر الذي ما ان يسمعه أي امرئ حتى يهتز وجدانه، إنه جوهر الحضارات الإنسانية عبر العصور وإن علا شأنه في بعض الحضارات وابتعد عن الصورة في بعضها الآخر. ومع ذلك يظل الدين أحد المنجزات البشرية التي تضافرت فيها الفطرة التي فطر الله الناس عليها مع الرسالات السماوية التي أرسلها الله لهداية البشر في تجنيب الإنسان الخوف من كثير من الأساطير حول معبوداته التي ابتدعها منذ فجر التاريخ، وجعله يهتدى إلى الإله الواحد الأحد. ومع ذلك فلا تزال حتى وقتنا هذا الديانات الطبيعية التي يمكن أن نطلق عليها ديانات فلسفية باعتبارها صناعة إنسانية إلى جوار الديانات السماوية، كما أنه لاتزال هناك دعوات وتيارات إلحادية رافضة للإيمان بالوجود الإلهي على أي شكل من الأشكال. وهذا هو الإنسان وهذه هي جبلته التي خلقه الله عليها "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، و"نفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها"، "لكم دينكم ولى دين". وفى الآية الأخيرة ما يشير حتما إلى أن الإنسان حتى لو كان من الرافضين للوجود الإلهى، فهذه أيضا تعد عقيدته ودينه الذي يؤمن به!!

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة.

ولعل هذا هو ما يدعونا بداية إلى تعريف الدين لغة واصطلاحا حتى تتضح الصورة فيما يتعلق بمعنى الدين والمقصود باللفظ ذاته لغة واصطلاحا.

أولاً: المعنى اللغوي للدين :

إن الدين كما عرفه "المعجم الوجيز" هو "اسم لجميع ما يتدين به وجمعه أديان"[١] أما المعنى الحرفي للفظة الدين فلها معانٍ شتى عند العرب؛ يقال: دانه دينا أي جازاه ومصداق ذلك قوله تعالى: "إنا لمدينون" أي مجزيون ومحاسبون على أفعالنا، ومنه الديان وهى صفة من صفات الله جل وعلا، والدين: الجزاء، والدين: الحساب، كما في قوله تعالى: "مالك يوم الدين"، والدين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، والجمع: الأديان. والدين: العادة والشأن كما في قول العرب: ما زال ذلك دينى وديدنى أي عادتى[٢].



أما القاموس المحيط، للفيروز ابادى فيعرف الدين بأنه ماله أجل كالدِينة بالكسر: أدين وديون ودنته بالكسر وأدنته، أعطيته إلى أجل وأقرضته، ودان هو أخذه، ورجل دائن ومدين ومدان. والدين بالكسر: الجزاء وقد دنته بالكسر دينا، وقد دنت به بالكسر: العادة والعبادة[٣].

ونفس هذه المعانى اللغوية لدى الرازى في "مختار الصحاح" حيث يقول "الدين بالكسر: كالعادة والشأن، ودانه يدينه دينا بالكسر:أذله واستعبده فدان. وفى الحديث: الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت. والدين أيضا: الجزاء والمكافأة: يقال دان يدينه دينا أي جازاه. يقال "كما تدين تدان" أي كما تجازى تجازى بفعلك وبحسب ما عملت. والدين أيضا الطاعة. ومنه الدين والجمع الأديان[٤].

ويتضح من كل هذه التعريفات اللغوية أن الدين في اللغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعا وذليلا أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله. إن الدين إذن حالة المرء إزاء شأن ما، ولا شك أن هذا المعنى اللغوى بكل

اشتقاقاته يجعلنا أمام طرفين؛ طرف أعلى وطرف أدنى، والدين هو حالة للطرف الأدنى الذي هو محتاج للطرف الأعلى. ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام والطاعة للمعبود، كما يستسلم المرء لمن يدينه ويستكين طاعة له وذلا في الطلب.

أما في اللغات الغربية الإنجليزية والفرنسية فكلمة Religion مشتقة عن اللاتينية Religio وهى تعنى بشكل عام الإحساس المصحوب بخوف أو تأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة(٥).

وبوجه عام فإن الدين سواء في اللغة العربية أو في اللغات الأخرى من دان أي خضع وذل، ومنها دان بكذا فهى ديانة وهو دينه، وتدين به أي أصبح متدينا. والكلمة إذا أطلقت يراد بها: ما يتدين به البشر، ويدين به من اعتقاد وسلوك. وبمعنى آخر هي طاعة المرء والتزامه بما يعتنقه من فكر ومبادئ. ويميز في اللغة العربية بين الدين باعتباره العادة أو الشأن أو الحال، وبين التدين الذي هو الخضوع، والاستعباد، والديان التي تطلق على الإله الخالق الذي يوكل إليه في النهاية الحساب من ثواب وعقاب حيث ينبني الدين على المكافأة أو الجزاء فيجازى الإنسان على عمله إن خيرا فخير وإن شرا فشر.



وأديان هي جمع دين: أما رجال الدين فهم المطيعون المنقادون، وقد يحمل الدين الإنسان ما يكره، ومن هنا تأتى كلمة الدين بمعنى القرض، إما بالأخذ أو بالعطاء فيما كان له أجل، كما أجله الجزاء والحساب والطاعة والمواظبة والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والحاسب والمجازي الذي لا يضيع عملا بما يجزى بالخير والشر؛ ففي الديانة: عزة ومذلة، وطاعة وعصيان، وعادة في الخير أو الشر والابتلاء(٦).

ثانيًا: المعنى الاصطلاحى للدين:

تتعدد التعريفات الاصطلاحية للدين حسب جهة النظر التي يؤمن بها

ويعتقد فيها صاحب التعريف؛ فالفلاسفة المحدثون أكدوا على معان عدّة للدين منها "أنه جملة من الادراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره". ومنها "أن الدين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانية، ففضل المؤمنون بهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقه ويعمل بما شرعه لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتصف به من تجرد وحب وإخلاص وإنكار للذات"، ومنها أن "الدين مؤسسة اجتماعية تضم أفرادا يتحلون بالصفات الآتية:

أ- قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

ب- إيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على توكيد هذا الإيمان وحفظه.

ج- اعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحدة "[٧].

وإذا ما انتقلنا من هذه الكلمات العامة إلى معانى محددة أعطاها بعض الفلاسفة للدين فنجد أن اميل دوركايم اعتبر أن "الدين مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحى مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادى مؤلف من الطقوس والعادات"[٨].

وبالطبع فإن التعريف الذي قدمه دوركايم هنا يتسق مع منظوره الاجتماعي للدين، فهو في واقع الأمر تعريف للدين من خلال التحليل الاجتماعي والفكري للمؤمنين والتمييز بين المقدس وغير المقدس، والتمييز بين الروحي والمادي في العقيدة ممارسة الشعائر.

أما التعريف الذي يقدمه لنا وايتهد فيقول: إن الدين عيان لشيء يقوم فيما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة، أو خلف هذا المجرى، أو في باطنه؛ شيء

حقيقى ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق، شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة، ولكنه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة؛ شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي ويزول ولكنه مع ذلك يند عن كل فهم؛ شيء يعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى ولكنه في الآن نفسه عصى بعيد المنال، شيء هو المثل الأعلى النهائي ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه"(٩).

ويغلب على هذا التعريف بالطبع المنحى الصوفي إذ إنه نابع عن خبرة صاحبه الدينية الخاصة، وربما يتفق ولتر ستيس مع وايتهد في هذا التعريف الحدسي الصوفي للدين إذ إنّه يعلق عليه قائلا بأن "الدين هو تعطش النفس إلى المستحيل؛ إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما يفوق التصور.. وإنّ الدين ينشد اللامتناهي؛ واللامتناهي بحكم تعريفه مستحيل أو بعيد المنال فهو إذن بحكم تعريفه ما لا سبيل إلى بلوغه أبدا.. والدين أيضا ينشد النور ولكنه النور الذي لا يمكن العثور عليه في أي مكان، أو في أي زمان. إنه ليس موجودا في أي مكان أو هو النور الذي لا وجود له أصلا في عالم المكان.. إن الدين هو النزوع إلى قطع العلائق مع الكينونة والوجود معا أو هو الرغبة في التحرر تماما من أغلال الكينونة.. إن الدين هو هذا النهم الذي هيهات لأى وجود ماضيا كان أم حاضرا أم مستقبلا، بل هيهات لأى وجود فعلى أو لأى وجود ممكن في هذا العالم أو في أي عالم آخر على الأرض أو فوق السحب والنجوم ماديا كان أو نفسيا أم روحيا، هيهات له أن يشبعه.."(١٠).

أما الدين من منظور علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فهو "مجموعة الأفكار المجردة والقيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة، ولذلك فالدين هو رؤية لا غنى عنها في العالم تحكم الأفكار الشخصية والأعمال، والمعتقد الديني يرتبط عادة بالطبيعة، الوجود، وعبادة إله واحد أو آلهة، وإشراك الآلهة في الكون والحياة البشرية وقد يتعلق ذلك بالقيم والممارسات التي تنتقل من قبل الزعيم الروحي للديانة في بعض الديانات، أما في الديانات الإبراهيمية (السماوية) فمعظم

المعتقدات الأساسية قد كشفت من خلال الإله[11] (أى عبر الوحى الإلهي لأحد الأنبياء أو الرسل).

وإذا انتقلنا من هذه التعريفات العامة والفلسفية والأنثروبولوجية إلى المنظور الإسلامي لتعريف الدين فإن الدين عند فلاسفتنا القدامى يطلق "على وضع إلهى يسوق ذوى العقول إلى الخير"[12].

وهذا المعنى الذي أشار إليه تحديدا أبوالبقاء في كتابه "الكليات" حينما قال في معرض تعريفه للدين أنه "عبارة عن وضع إلهى لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبيا كان أو قالبيا كالاعتقاد والعلم والصلاة. وقد يتجوز فيه فيطلق على الأصول خاصة فيكون بمعنى الملة، وعليه قوله تعالى: ﴿**دِيناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ**﴾ (سورة الأنعام- آية ١٦١)، وقد يتجوز فيه أيضا فيطلق على الفروع خاصة، وعليه ﴿**ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ**﴾ (البينة- آية ٥)، أي: الملة القيمة يعنى فروع هذه الأصول. والدين منسوب إلى الله تعالى. والملة إلى الرسول، والمذهب إلى المجتهد، والملة اسم ما شرعه الله لعبادة على لسان نبيه ليتوصلوا به إلى أجل ثوابه، والدين مثلها، لكن الملة تقال باعتبار الدعاء إليه، والدين باعتبار الطاعة والانقياد إليه"[13].

وفى السياق نفسه يتحدث الجرجاني في تعريفه للدين حيث يقول "إنه وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم. الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار؛ فإن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى دينا، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملة. ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبا، وقيل الفرق بين الدين والملة، والمذهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد"[14].

ولنأخذ في الاعتبار من التعريفين السابقين التمييز الدقيق لدى العلماء المسلمين بين الدين والملة والمذهب، فهذه مصطلحات ثلاث وإن كان بينها ارتباط

إذ إنها كلها تعود إلى الأصل وهو الدين، فالملل يمكن أن تتعدد بتعدد التابعين لهذا الدين أو ذاك تبعا لوجود أتباعه جغرافيا وبيئيا وثقافيا، إذ تتلقى هذه الجماعات الدين بصور قد تختلف في بعض التفاصيل. وبالنسبة إلى الدين الإسلامى فالمسألة ربما تكون أكثر وضوحاً إذ انّ الدين من الله (أي من الوحي)، والملة هي ملة الرسول والأنبياء وآخرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في (السنة النبوية الشريفة)، والمذهب يعود إلى أولئك المجتهدين، بالقياس على أصل الشريعة في القرآن والسنة النبوية، مثل اجتهادات الأئمة الأربعة أو غيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية.

وعود إلى بدء فإن تعريف الدين عموما من زاوية فلسفية في المعجم الفلسفي هو "أن الدين يعبر عن المطلق في إطلاقه وعن المحدد في محدوديته وعن العلاقة بينهما. ولهذا يتصف أي دين بما يأتي:

أ- ممارسة شعائر وطقوس معينة.

ب- الاعتقاد في قيمة مطلقة لا تعدلها أي قيمة أخرى.

ج- ارتباط الفرد بقوة روحية عليا وقد تكون هذه القوة متكثرة أو أحادية[١٥].

ولعل هذا هو ما يقودنا إلى التأكيد على أن ثمة خصائص تتميز بها الأديان أي أديان وكافة الأديان بعدة نقاط أهمها[١٦] :

١- الإيمان بوجود إله أو كائنات فوق طبيعية، فمعظم الأديان تعتقد بوجود خالق واحد أو عدة خالقين للكون والعالم قادرين على التحكم بهما وبالبشر وكافة الكائنات الأخرى.

٢- التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة.

٣- وجود طقوس عبادية يقصد بها تبجيل المقدس من ذات إلهية وغيرها من الأشياء التي تتصف بالقدسية.

٤- قانون أخلاقي أو شريعة تشمل الأخلاق والأحكام التي يجب إتباعها من قبل الناس ويعتقد المؤمنون عادة أنها آتية من الإله.

٥- الصلاة وهى الشكل الأساسي للاتصال بالله أو الآلهة وإظهار التبجيل والخضوع والعرفان.

٦- رؤية كونية تشرح كيفية خلق العالم وتركيب السموات والأرض وبعض الأديان تحتوى على آلية الثواب والعقاب أي: كيف ينظم الإله شئون العالم.

٧- شريعة أو مبادئ شرعية لتنظيم حياة المؤمن وفقا للرؤية الكونية التي يقدمها هذا الدين.

ويمكن في هذا الإطار الذي ينظر إلى خصائص الأديان بشكل عام أيا كان نوعها وصورتها وعصرها التأكيد على ثلاث حقائق أو مستويات مشتركة بين هذه الأديان(١٧):

(١) إنّ الدين- أي دين- يقدم تفسيرا لعالم الوجود وموضع الإنسان، وهى بمثابة المقولات التي يطلق عليه "عقائد الدين".

(٢) إنّ من شئون الدين أن يقول لأتباعه عليكم أن تتحركوا بمنهجية خاصة في واقع الحياة وأن تعملوا بهذه التوصيات التي يطرحها هذا الدين في إطار مجموعة من التعاليم التي تمثل القسم الثاني للدين أي "التعاليم الأخلاقية".

(٣) "عبادات دينية" وهو ما يجسد المستويين السابقين ، وهى مجموعة من الأعمال والسلوكيات الرمزية والشعائرية ومجموعة هذه الأعمال مثل الصلاة والصوم والحج.. الخ.

ومن ثم فإن الدين عمومًا ينقسم إلى ثلاثة أقسام في الأغلب الأعم وهي :

١- العقائد الدينية. ٢- الأخلاق الدينية. ٣- العبادات الدينية.

وفى هذا السياق أيضا ينبغي الإشارة إلى أن الدين، أي دين، له أسس وثوابت محددة خمس هي:

١- **مؤسس الديانة**: وهو الشخصية التي أسست العقيدة وحددت ثوابتها ونظمتها وأول من بشرت بها أو هي التي أنشأتها أو هي التي أُوحي إليها بالكتاب المقدس.

٢- **اسم الديانة** : ويطلق اسم الديانة حسب اسمها المعتقد وله معنى، أو تطلق حسب اسم منشئها أو حسب المكان الذي خرجت منه.

٣- **الكتاب المقدس**: ولكل عقيدة دينية كتابها المقدس أو ربما عدة كتب مقدسة وهو الكتاب أو الكتب التي أنشأها المؤسس الأول أو من اتبعوه من عظماء هذه الديانة، وعادة ما يضم هذا الكتاب المقدس كل ما يتعلق بأركان هذه الديانة من فروض وعقائد وأخلاقيات وسلوكيات وتشريعات واجتماعيات وتقويم وأعياد وعبادات ومعاملات. ويظهر ذلك الكتاب أو الكتب إما باعترافها بتأليفها كما في البوذية والكونفوشية والطاوية والجينية، أو القول بأنها موصى بها من قبل الله كما في اليهودية والمسيحية والإسلام.

٤- **التقويم**: لكل دين تقويمه الخاص الذي يتحكم في كل مواعيده مثل الأعياد والصيام ومواعيد الحج..الخ ويبدأ التقويم غالبا من وقت إنشاء الدين مثل التقويم الهجرى عند المسلمين والتقويم الميلادى عند المسيحيين والتقويم العبرانى عند اليهود.

٥- **اللغة**: ولكل دين لغة نزل بها، وهى ذات اللغة التي تمارس بها الشعائر(١٨).

ولعل السؤال الآن عن أسباب نشأة الدين ولماذا يبدو التدين أمرا ضروريا في حياة الإنسان في كلتا الحالتين سواء كان مؤمنا أم غير مؤمن؟!

ثالثًا : نشأة الدين وبواعثه بين الفلسفة والعلم:

يختلف الفلاسفة والعلماء حول نشأة الاعتقاد الديني وضرورته لدى الإنسان. وإن كان أغلبهم يميل إلى أن الدين فطرة في النفس البشرية. والفطرة هي الطبيعة التي خلقها الله في جميع البشر، ومن هنا فإن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان "هى أنه ليست هناك جماعة إنسانية، ظهرت وعاشت ثم مضت من دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره وفى تعليل ظواهر الكون وأحداثه ومن دون أن تتخذ لها من هذه المسائل رأيا معينا حقا أو باطلا، يقينا أو ظنا، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في شأنها والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها "[19].

وربما يكون ذلك هو ما حدا ببعض العلماء إلى القول بأن الدين أو الاعتقاد هو عمل لا شعوري سواء كان ذلك العمل اللاشعوري طريقه العقل الباطن أو الإلهام فهو في نظرهم عمل اختياري لا دخل للمرء في تكوينه ولا قدرة له على رده عنه. ومن هنا فإن الدين في نظرهم يخالف العلم لأنه قائم على الشعور والإرادة"[20].

في حين الرأي الأرجح عند جانب آخر من الفلاسفة مثل ديكارت وهيجل ووليم جيميس أن الإيمان أو العقيدة من عمل العقل والإرادة معا وأنه لا يمكن تجريد الاعتقاد أو الدين عن عمل الاختيار والإرادة. انظر إلى هيجل وهو يدافع عن ذلك الرأي فيقول: " إن الفكر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان.. ومن العجيب أن نباعد بين الفكر والوجدان أو الشعور حتى لنجعلهما ضدين بحيث

نعتقد أن الفكر يلوث الشعور- ولاسيما الشعور الديني- ويشوهه بل ويقضي عليه " ومن العجيب أيضا " أن نتصور أن الدين والتقوى قد شبّا بعيدا عن الفكر وأنهما اعتمدا على شيء آخر سواه" ومن يتصور ذلك ينسى في الوقت ذاته "أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له دين وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بقدر ما تفتقد إلى القانون والأخلاق"[٢١].

إن هيجل مِن مَن يرون أن الدين ليس مسألة لا شعورية لدى الإنسان وإنما هي مسألة فيها قدر كبير من الوعى الشعوري ومن الفكر، فالدين عند الإنسان ناتج الفكر ويدلل على ذلك بأن الفكر هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، وبما أن الإنسان هو الكائن الوحيد المتدين كما أنه هو الوحيد المبدع للقانون والأخلاق، فالدين لديه إذن ناتج درجة من درجات الفكر والوعى، وإن كانت بالطبع درجة من الفكر تقل قليلا لديه عن درجة الفلسفة العقلية الخالصة.

بالطبع فإن هذا الرأي يتفق مع الحقيقة التي نراها واضحة لا تحتاج كثيرا إلى برهان وهى أن الدين ظاهرة صاحبت الإنسان- دون غيره من المخلوقات- منذ نشأته على الأرض في جميع العصور وفى شتى بقاع الأرض. وهذه الحقيقة لا يختلف حولها لا العلم ولا الأديان السماوية، فإن أخذت بما جاء في الكتب السماوية من أن آدم أبو البشر وهو أول إنسان ظهر على هذه الأرض فإن آدم كما هو معروف أول الأنبياء. وإذا أخذت بنظرية التطور العلمية أي نظرية النشوء والارتقاء فإن انبثاق الإنسان ارتقاء من الحيوان أو بمعنى آخر فإن آخر ارتقاء الإنسان من طور الحيوانية إلى طور الإنسانية جعله يتميز بعدة أمور منها اللغة واستخدام الألفاظ الدالة على المعاني التي يريد أن يعبر عنها، ومنها كذلك استخدام الأدوات والآلات التي يسيطر بها على الطبيعة ويسخرها لخدمته، ومنها بالطبع التدين والعبادة. ومنذ فجر هذا التاريخ الإنساني يتميز الإنسان بالتدين[٢٢]، وأصبح له معتقده الديني الذي انفرد به عن بقية الكائنات.

وإذا تجاوزنا هذه النظرية التي تفسر نشأة الدين بأنه فطرة عقلية فطر الله الناس عليها وهى النظرية التي تكاد تلقى إجماعا من العلماء والفلاسفة وأصحاب الأديان على حد سواء، فإن ثمة نظريات أخرى تفسر نشأة الدين منها النظرية الاجتماعية عند دوركايم، تلك النظرية التي يرى صاحبها أن الدين ظاهرة اجتماعية تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية التي يعيشها الناس من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة، وقد دلل على ذلك ثلاثة حجج هى:

١- التجانس المطلق والاطراد الدائم في الظواهر الدينية عامة، فلا يوجد دين إلا وقد أخذ عن سلفه من الأديان من العقائد السابقة واطرد عنها منذ الديانات البدائية.

٢- استقلال الحقائق الدينية وموضوعيتها باعتبارها مستقلة إلى حد كبير عن الأفراد قائمة بذاتها ومن ثم فهي موضوعية بكل ما في الموضوعية من معنى.

٣- جبرية الحقائق الدينية وهى حقائق آمرة مسيطرة تضع التكاليف وهى في جميع صورها عالية آمرة لأنها تنبثق من المجموع وتعود إليه"[٢٣].

إن المحور الأساسى للدين يتمثل في تقسيم الأشياء إلى: مقدس ومدنس؛ فالمقدس يشمل جميع الأمور ذات النفع للمجتمع، والمدنس أو غير المقدس هي الأمور الفردية الاعتيادية. ويرى دوركايم من خلال مطالعته حول الأديان، أن الأديان البدائية وخاصة الوثنية في القبائل الاسترالية، أنّ الوثنية تعدّ منشأ الأديان الكبيرة وتمثل عبادة الصنم تجسيدا لمقدسات المجتمع ودينه. ويعتقد دور كايم أن الأقوام البدائية حصرت الروح الجمعية لديها والتى تتمتع بقدرات فوق فردية في قالب الصنم، وينعكس ذلك في تقديس حيوان أو نبات مقدس، وهذه الظاهرة ظاهرة تقديس الوثن تكاملت بالتدريج في المراحل اللاحقة من حركة المجتمعات البشرية إلى تقديس الأرواح وأخيرا تقديس وعبادة الإله الواحد. وعلى هذا الأساس ظهر الاعتقاد الديني في مجالين؛ مجال مقدس ومجال غير مقدس. ومعتقد دوركايم

أن سائر المعتقدات الدينية كالاعتقاد بالروح والخلود وغيرها تنحو هذا المنحى في معرفة المنشأ لها، وعلى سبيل المثال فإن الشعائر الدينية تعدّ عاملاً من عوامل تقوية العلاقات الاجتماعية بين الأفراد(٢٤).

والحقيقة أن نظرية دوركايم يواجهها كثير من الانتقادات إذ إنه لا يوجد دليل على أن الوثنية كما يقول دوركايم تعدّ منشأ لأديان أخرى، كما أن الوثنية في استراليا لا تعدّ نموذجا فريدا للوثنية في المجتمعات البشرية الأخرى. وكذلك فإن المجتمع مع كونه يتمتع بقدرات كبيرة للتأثير على الفرد إلا أنه في مسألة العقائد الدينية، فإن الفرد يخضع لهيمنة معتقده الديني أكثر من خضوعه في أحيان كثيرة لهيمنة المجتمع بحيث يمكن للفرد أن يتحرك في مواجهة المجتمع بسبب وجود الدافع الديني لديه أو ربما يختار العزلة والابتعاد عن المجتمع بسبب ذلك المعتقد الديني. وإذا كان دوركايم يعتقد بأن الدين وليد قوى المجتمع، فإن الواقع يقول إنّ الاختلاف الديني ووجود الفرق والمذاهب المختلفة في المجتمع يدل على أن الدين ربما يكون عاملا من عوامل الفرقة وتمزيق المجتمع مثلما أنه يمكن أن يكون عاملا من عوامل توحيده(٢٥).

وهناك نظرية أخرى لتفسير نشأة الدين وهى النظرية الماركسية التي تعدّ العامل الاقتصادي هو الأهم؛ فماركس يعدّ الدين ناتجاً عن استغراب الإنسان وابتعاده عن ذاته الأصلية بسبب الظروف الاقتصادية والتفاوت الطبقي الذي يرتبط في بنيته التحتية بعوامل اقتصادية وشكل الإنتاج الاقتصادي في المجتمع. ويعتقد ماركس وأتباعه بأن كل مجتمع إنما يُبنى على بُعدين أساسيين هما البنية التحتية والبنية الفوقية؛ والمقصود بالأولى العلاقات الاقتصادية وأشكال الإنتاج الاقتصادي في المجتمع، أما المقصود بالثانية فالمراتب الحقوقية والنظم السياسية والعقائد الدينية والأفكار الأيدلوجية والفنون والفلسفات وغيرها. والدين في نظر ماركس رغم كونه من الأمور الفوقية إلا أنه يتأثر بالبنى والعوامل التحتية وهى

عوامل متغيرة ومتحولة في حياة البشر. ومن ثم فإنه عندما يحدث تغير في الحياة الاقتصادية وأنماط الإنتاج في المجتمع فإن ذلك يترتب عليه إيجاد تغيير في المعتقدات الدينية لدى الناس. كما يرى ماركس أن الدين عبارة عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة حيث يقدم للفقراء توصيات لحفظ النسيج الاجتماعي ويقرر أن النظام السياسي مقدر محتوم على أفراد المجتمع فلا ينبغي مواجهة هذا النظام من موقع الرفض والتمرد. فوظيفة الدين عند ماركس إذن هي تفسير العالم ومنح المشروعية للوضع الموجود ومواساة المحرومين. ومن هنا فهو يتنبأ بزوال الدين تدريجيا مع زيادة الوعى الطبقي ومعرفة الإنسان لذاته وللعالم[٢٦].

وبالطبع فإن هذه الرؤية الاقتصادية لنشأة الدين واعتباره أداة أيديولوجية تسخرها الطبقة الحاكمة للسيطرة على فقراء المجتمع ليسلموا بالواقع أيا كان نوع الظلم الذي يعانون منه مسألة فيها نظر لأن الواقع كثيرا ما كذب ذلك، فالحقيقة هي أن الدين ربما يكون من العوامل الأهم للثورة على هذه النظم الحاكمة التي تحاول استخدام الدين استخداما سياسيا. وليس أدل على ذلك من أن الدين كان هو العامل المحرك لموسى وأتباعه في مواجهة الفرعون دفاعا عن المحرومين والفقراء من بنى إسرائيل، كما أن الدين لدى نبي الإسلام محمد صلوات الله وسلامه عليه كان حركة في مواجهة أشراف قريش وتحكمهم الاقتصادي، فضلا عن أن تجربة البلدان الاشتراكية التي طبقت الماركسية هي ذاتها تكذب نظرية ماركس ونبوءاته فهي لم تساعد في زوال الدين، بل ربما حدث العكس وليس أدل على ذلك من أن الشعوب التي خضعت لهذه التجربة الاشتراكية ظلت محافظة على عقائدها الدينية وما أن زالت الحكومات الاشتراكية عادت هذه العقائد الدينية إلى الظهور وعاد أتباعها لممارسة شعائرهم الدينية من دون خوف من بطش هذه الحكومات الشيوعية التي كانت معادية للدين والمتدينين. ومن جانب آخر فإنه إذا كان ماركس والماركسيون يقولون بالمنشأ الاقتصادي للدين، فإن ثمة نظريات مقابلة ترى

العكس تماما، فها هو ماكس فيبر عالم الاجتماع الشهير يرى أن الدين يمثل الأساس والأصل للاقتصاد ويمثل البنية التحتية للاقتصاد ودلل على ذلك بأن البروتستانتية كانت عاملا رئيسيا من عوامل ظهور الرأسمالية والنظام الرأسمالى[٢٧].

وثمة تفسير آخر هو ما يمكن أن نطلق عليه التفسير النفسي (السيكولوجى) لنشأة الدين يقدمه كلا من فرويد ويونج من علماء النفس المحدثين؛ إذ يرى فرويد أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج والقوى الغريزية داخل نفسه، وينشأ الدين كما يضيف فرويد في كتابه "مستقبل وهم" أن الدين ينشأ في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية، وكان الدين في رأى فرويد تكرار لتجربة الطفل حيث يتعامل الإنسان مع القوى المهددة له بنفس الطريقة التي تعلم بها وهو طفل، وعلى هذا اعتبر فرويد أن الدين وهم، بل وخطر لأنه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سيئة تحالف معها على مر التاريخ[٢٨]. ويعتقد فرويد أن الدين يستمد فاعليته من الانفعالات الداخلية المتولدة من حالة الكبت الجنسي في مرحلة الطفولة فيما يطلق عليه فرويد "عقدة أوديب"؛ فالاعتقاد بالله يعكس ميول ورغبات كامنة في اللاشعور تظهر على شكل حاجة إلى أب سماوي يملك قدرة، كبيرة لحماية الإنسان، كما كان الطفل يشعر بالحاجة للأب لحمايته في مرحلة الطفولة. وعلى هذا الأساس فالدين يمثل حالة نفسانية ناشئة عند الإنسان من أوهام وآمال ورغبات نفسية في أعماق وجوده[٢٩].

وفى الإطار نفسه يرى يونج من خلال كتابه "علم النفس والدين" أن جوهر التجربة الدينية هو الخضوع لقوى أعلى من أنفسنا. ويربط بين اللا شعور والتجربة الدينية على أساس أن اللا شعور يمكن أن يكون مجرد شطر من العقل

الفردي، بل هو قوة تند عن سيطرتنا وتؤثر على عقولنا. ومن ثم فإن الخبرة الدينية تتسم بضرب خاص من الخبرة العاطفية تتمثل في الخضوع لقوة أعلى سواء أطلقنا على هذه القوة اسم الإله أو اللاشعور(٣٠).

والحقيقة أنه على الرغم من أن هذه النظرية النفسية لنشأة الدين قد لاقت رواجا واسعا بين المختصين سواء بالموافقة أو بالرفض، فإنها نظرية أحادية الجانب تركز على المنشأ الجنسي للسلوك الإنساني عموما والسلوك الديني على وجه الخصوص، وتدعي أن تصرف الإنسان إزاء الدين واعتناقه إياه نتيجة لكبت جنسي طفولي وهذا أمر غاية في الغرابة لأنه لا يمكن لأحد عالما كان أو فيلسوفا أن يدعى أن هذا الطفل لديه وعي جنسي لأنه لا يوجد أساسا ميل جنسي لدى الطفل في هذه المرحلة والذي يمكن أن يظل يؤثر عليه حتى بعد بلوغه.

ومن جانب آخر فإن هذه النظرية الفرويدية فيها نوع من الدور المنطقي؛ فمن جهة تقرر أن الحضارة البشرية والاجتماعية تحدد من ميول الفرد وتؤدى إلى كبتها وقمعها فتظهر على شكل "عقدة أوديب"، ومن جهة أخرى فالحضارة والفنون البشرية وليدة هذا الكبت والميول الجنسية من خلال عملية التفعيل والإسقاط حيث تظهر انعكاسات هذا الكبت على شكل دين وفن وغير ذلك. إن ثمة تناقضا هنا في مضمون هذا الكلام(٣١).

وفى اعتقادي الشخصي أن هذه النظريات الثلاث الأخيرة إنما تركز كل واحدة منها على بُعد واحد من أبعاد نشأة الظاهرة الدينية في المجتمعات الإنسانية. وهذا التفسير الأحادي البعد عادة ما يكون تفسيرا قاصرا لأن أي ظاهرة إنسانية إنما هي في واقع الحال ظاهرة معقدة ينبغى عدم قصر فهمها على أحد عواملها أو أحد مصادرها.

والخلاصة أننا نرى أن الدين فطرة فطر الله الناس عليها، فهم منذ فجر

التاريخ بإرادتهم وعقولهم يعتقدون في دين ما. اختلفت مظاهر العبادة وأسماء المعبودات لكنهم في النهاية يؤمنون بعقيدة ما حول أصل الخلق ونشأة الوجود وما وراء هذه الظواهر الطبيعية. وهذه الفطرة ليست لا شعورية بقدر ما هي فطرة عاقلة إذ إنّ الإنسان هو الكائن الوحيد المتدين في هذا الوجود ولم يكن ممكنا له أن يكون كذلك إلا عبر عقله الواعى وإرادته الحرة. وهذه الحقيقة هي ما عبر عنه القرآن الكريم بوضوح في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (الأعراف-آية ١٧٢).

إن هذه الآية إذن تتضمن النظرية الإسلامية لنشأة الدين، إذ يعرف فيها القرآن حقيقة الباعث على التدين، فقد استخرج الله من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم التي سوف توجد جيلا بعد جيل في قرن بعد قرن، وسألهم ألست بربكم؟ فأجابوا: بلى.. فكانت الفطرة التي خلق الله عليها الإنسان فطرة سيمة من حيث استطاعتها التعرف على الله دون حاجة إلى وسيط، فإذا انحرفت عن ذلك بعد ذلك فلا علة لها ولا عذر. ولذلك فقد أبرز الله الحكمة من هذا السؤال والناس لايزالون في عالم الذر يوم أن أخذ الله عليهم هذا الميثاق فقال تعالى: "أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين"، أو "أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون". وقد فسر ابن عباس آية الأعراف التي سبق الإشارة إليها بقوله: إن الله مسح صلب آدم فاستخرج منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة فأخذ منهم الميثاق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وتكفل لهم بالأرزاق ثم أعادهم في صلبه فلن تقوم الساعة حتى يولد من أعطاه الميثاق يومئذ، فمن أدرك منهم الميثاق الآخر فوفى به نفعه الميثاق الأول، ومن مات صغيرا قبل أن يدرك الميثاق الآخر مات على الميثاق الأول أي: على الفطرة، ومن هنا ندرك حقيقة أن التدين مرتبط بالفطرة وهى الميثاق الأول وهو قوله تعالى "فطرة الله التي فطر الناس عليها"[٣٢].

إن الدين في المفهوم الإسلامى هو قانون الله إلى الإنسان عامة، حيث انقاد الكون كله إلى الناموس الإلهي حسب قوله تعالى "ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين" (فصلت: آية ١١)، ولم يبق في الكون إلا الإنسان فأنزل الله له الدين وحيا سماويا من عنده جل شأنه حسب قوله تعالى: "أفغير دين الله يبغون، وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون" (آل عمران- آية ٨٣). وهذا الدين الذي أنزله الله على البشر جميعا مصدره الوحى الإلهي إلى الأنبياء جميعا على امتداد التاريخ البشرى. وهذا ما تعبر عنه الآية الكريمة "إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده" (النساء: آية ١٦٣)(٣٣).

وعلى كل حال فإن تعدد الديانات وتعدد صور الألوهية لا يند عن هذه الرؤية إلا بما يميز الدين الإسلامي عن الديانات والعقائد السابقة منذ آدم حتى الآن. والخلاصة أن الدين فطرة من الله فطر الناس عليها ومن يشذ عن ذلك فإنما خالف الفطرة وخرج عليها. وهو من ثم دائم الإحساس بإن ثمة ما ينقصه حتى ولو ادعى غير ذلك عبر أسانيد وحجج واهية يمكن ببساطة أن يختبرها جميعا بالنظر في ذاته متسائلا كيف خلق وكيف خلقت كل هذه الخلائق وأين مصدرها وأين منتهاها..؟؟ إلى آخر هذه التساؤلات التي إن أنعم النظر فيها أدرك أن الفطرة الصحيحة هي الإيمان بالله الخالق ومن ثم اكتشف ضرورة الدين وعبدالخالق الواحد الأحد.

إن ثمة بواعث عدّة للإيمان بالله والتدين بعقيدة ما لخصها ول ديورانت في خمسة هي: الخوف والدهشة والأحلام والنفس والروحانية(٣٤)، واتفق معه كثيرون من العلماء بشكل أو بآخر، فلقد قالوا إنّ بواعث الاعتقاد خمسة هي:

١- الحاجة الفردية.

٢- الخوف من الطبيعة والإحساس بروعة المجهول.

٣- الاعتقاد بأن لكل مادة روحا تحمل فيها وأن الاستحواذ على هذه الروح يمكن الإنسان من استخدامها والانتفاع بها.

٤- السحر الذي عدّه بعضهم المصدر الذي دفع الإنسان إلى التدين.

٥- العادات والتقاليد إذ إنّ الأجيال تحرص دائما على تقليد بعضها البعض في التدين وهذا يلخص قوله تعالى: "وجدنا آباءنا كذلك يفعلون"(٣٥).

ولعل الخلاف بين ول ديورانت وأولئك خلافا في التصنيف، فديورانت يعتبر أن السحر من طرائق الدين وليس من بواعثه. ومن جانب آخر فإن ما قاله ول ديورانت عن الدهشة والأحلام كبواعث للدين ليس دقيقا، فليس كل ما يعلم به المرء أيا كانت درجة غرابته باعثا للإيمان والتدين، وكذلك ليس ما يدهش المرء باعثا للعقيدة الدينية اللّهُمَّ إلا إن كانت الدهشة أمام إعجاز إلهى ما سواء شاهده المرء في الكون من حوله أو من دعوة جاءت على يد نبى من الأنبياء أو رسول من الرسل أصحاب الرسالات. وعلى كل حال فإن تعدد هذه البواعث أيا كان موقفنا منها يترتب عليها صورًا عديدة من الأديان؛ فما هي هذه الصور وكيف نصنفها؟

رابعًا: تصنيف الأديان من منظور موضوعي شامل:

إن المعتقدات الدينية لدى شعوب وحضارات العالم تتعدد وتتنوع أصولها وتفريعاتها لدرجة يصعب بالفعل حصرها وتصنيفها، وقد اجتهد كثير من علماء تاريخ الأديان وعلماء مقارنة الأديان في تصنيفها. وبالطبع فقد اختلفت هذه التصنيفات تبعا لميول هؤلاء العلماء وتبعا للمناهج المتعددة التي اتبعوها. وإن كنت أميل إلى الأخذ بتصنيف العالم المصري د. محمد خليفة، حيث يميز بين نوعين كبيرين من التصنيفات؛ تصنيفات غير علمية وغير موضوعية، وتصنيفات

علمية موضوعية. وبالطبع فإن التصنيفات التي يرى ونحن معه أنها علمية يشوبها الكثير من أوجه النقص التي تمنع من اعتمادها وإقرارها، في حين التصنيفات العلمية فهي لها أساس علمي موضوعي يمكن أن نختلف حوله لكنه مقبول نظرا للأساس العلمي الذي يستند عليه.

(أ) التصنيفات غير العلمية[٣٦]:

١-تصنيف الأديان إلى حية وميتة، وهذا التصنيف يستند على وجود هذا الدين أو عدم وجوده على مسرح الحياة الحديثة والمعاصرة؛ فالأديان الحية هي التي لها وجود حالي ولها أتباع يؤمنون بها. أما الأديان الميتة فهي التي زالت من الوجود وانتهت في التاريخ ولم يعد لها أتباع يؤمنون بها حاليا. وأساس عدم علمية هذا التصنيف أنه أغفل حقيقة أن الفكرة الدينية لا تموت وأنها قد تنتقل إلى صورة أخرى أو تتطور إلى شكل آخر. ومن ثم فالأديان لا تموت موتا حقيقيا كما في الكائنات الحية وإنما تنتقل أفكارها ومفاهيمها من دين إلى دين آخر. فما نتصور أنها ديانات ماتت هي ليست كذلك، وعلى سبيل المثال فإن الفكر الهندي الديني القديم السابق على الهندوسية البراهمانية لم يمت تماما وإنما هو موجود بصورة أو بأخرى في الهندوسية وفى البوذية وفى الجينية. حتى الفكر الديني البدائي لا يزال له وجوده الحالي إما في شكل مستقل أو من خلال تسربه في بعض الديانات الأحدث. ففي القارة الأفريقية مثلا دخلت بعض هذه الأفكار الدينية البدائية في المسيحية والإسلام حال انتشارها في هذه القارة وهذا ما حدث في كل ديانات الشرق الآسيوي حيث تسربت الأفكار الدينية البدائية القديمة في الديانات الحديثة التي يؤمن بها المحدثون.

٢-تصنيف الأديان إلى طبيعية وغير طبيعية، وهو تصنيف يعتمد على فصل الأديان الطبيعية أي التي تستمد فكرها الديني من الطبيعة عن الأديان التي تركز

على الفكر الماورائى (الميتافيزيقى) وهذا فصل تعسفى نظرا لأن الأديان عموما تنظر إلى الطبيعة والوجود نظرة كلية وتكون تصورا شاملا للعالم الطبيعي وعالم ما وراء الطبيعة حتى إن ركزت على أحد العالمين دون الآخر؛ فالديانات البدائية مثلا ينظر إليها على أنها ديانات طبيعية ارتبط فيها الإنسان بالطبيعة، ومع ذلك لم ينفصل الإنسان المؤمن بها رغم فكره البدائى عن عالم ما وراء الطبيعة وإن جاء تعبيره عن ذلك من خلال الأساطير وليس من خلال الأفكار العقلية المجردة التي ربما حلت فيما بعد في مرحلة لاحقة من تطور هذه الديانات الطبيعية محل الأسطورة حيث أن موقف الإنسان من الطبيعة مرتبط بدرجة التقدم الفكري ومدى قدرته على فهم أسرار الطبيعة. ومن ثم فإن التمييز المزعوم بين الأديان الطبيعية والأديان الميتافيزقية ليس تمييزا علميا.

٣- تصنيف الأديان إلى حقيقية وباطلة، وهو تصنيف ذاتى يخضع لرؤية دينية أو مذهبية معينة. ولذلك فهو يكون عادة تمييزا بين دين واحد حقيقي هو ديني أنا وطائفتي نؤمن به، وبين ديانات أخرى باطلة وزائفة لأننا لا نؤمن بها. وبالطبع فهو تصنيف بنى على التمييز والتعصب من البداية، لأن كل صاحب ديانة يعدّ دينه هو الحق وبقية الأديان باطلة. ولذا فهو تصنيف تعسفى فكل دين لدى صاحبه إنما هو طريقة للوصول إلى الحقيقة وما دام البشر مختلفون حول هذه الحقيقة وتتعدد رؤاهم حولها، فإنهم من ثمّ سيختلفون في عقائدهم الدينية. ولا يرى المتعصب لدين ما أي حسنات لأى دين آخر. وعلى ذلك فإن هذا التصنيف لا يقوم على أساس علمي بل يقوم على أساس الرؤية المذهبية المتعصبة والمتحيزة مقدما.

٤- التصنيف الإحصائي للدين، وهو تصنيف يستند على أعداد المؤمنين بكل ديانة من الديانات، ومن ثم فهو يتدرج من أكثر الديانات أتباعا حتى أقلها في عدد التابعين. وهو من ثمّ تصنيف نسبي متغير، عليه كثير من المآخذ، إذ إنّ

أهمية الأديان وقيمتها لا تقاس بعدد التابعين لها؛ فهناك أديان على قدر كبير جدا من الرقى والتقدم الديني ولكن أتباعها قليلون لأسباب قد تخص أصحاب الدين أنفسهم الذين يضعون قيودا على التحول إلى دينهم ويمنعون انتشاره مثل ما هو حادث في اليهودية؛ فهي ديانة توحيدية راقية ومتقدمة، ولكن أهلها حولوها إلى ديانة قومية خاصة بهم دون غيرهم، فمنعوا انتشارها وقل عدد أتباعها. وهناك ديانات كثيرة الأتباع ولكنها قليلة القيمة ومتدنية في فكرها الديني وهذا وضع الديانات البدائية المنتشرة في بعض مواضع القارة الأفريقية، وآسيا وأمريكا الجنوبية واستراليا. فضلا عن أن ثمة ديانات قليلة الأتباع لكنها ذات تأثير قوي وخطير في غيرها من الأديان كالزرادشتية ذات التأثير في كل من اليهودية والمسيحية، وكاليهودية ذات التأثير القوى في المسيحية. ولعل من أصعب ما يواجه هذا التصنيف من الانتقادات أن أعدادًا كبيرة من المنتمين إلى بعضها يعد انتماؤهم شكليا وبالاسم فقط، وهذا الأمر واضح جدا في أوربا وأمريكا وفى الاتحاد السوفيتي المنحل. إن معظم بل ربما كل هؤلاء يحصون ضمن المؤمنين بالمسيحية في حين أن الواقع أن كثيراً منهم تحولوا إلى العلمانية ورفضوا الدين وعدّوه أمراً شخصياً، وكذلك تقف ظاهرة تحول بعضهم من دين إلى دين آخر من دون الإحصاء الدقيق لأتباع هذا الدين أو ذاك.

(ب) التصنيفات العلمية[٣٧]:

١-التصنيف الجغرافي للأديان، وهو تصنيف يعتمد على ما سمى في علم الجغرافيا بجغرافية الأديان وهو يختص بدراسة التوزيع الجغرافي للأديان وعمل الأطالس الجغرافية التي تحدد مناطق انتشار الأديان في العالم وتهتم بتحديد الصلة بين العوامل الجغرافية والفكر الديني وتأثير البيئة الجغرافية في العادات والتقاليد الدينية. ومن صور هذا التصنيف، النظر إلى الأديان من خلال التمييز بين أديان الشرق وأديان الغرب وذلك حسب تقسيم أقاليم العالم إلى شرقية

وغربية، ومن صوره أيضا التصنيف القاري للأديان فيقال أديان آسيا، أو أديان أفريقيا أو أديان أوربا وهكذا. والحقيقة أنه تصنيف رغم استناده إلى بعض المعايير العلمية إلا أنه قاصر نظرا لأن ما يسمى مثلا بأديان الغرب مثل اليهودية والمسيحية والإسلام هي كلها أديان ظهرت في الشرق ولها أتباعها في كل مكان في العالم.

وإذا كان بعضهم ينظر إلى اليهودية والمسيحية تحديدا بأنهما ديانتان غربيتان فهذا خطأ لأنهما في الأصل ديانات شرقية كما قلنا، فضلا عن أنه لا يمكن أن ينظر إلى الإسلام على أنه دين غربي أو شرقي فهو جغرافيا ينتمى إلى الشرق وله انتشاره في الغرب. وهكذا الحال في ما ينظر إليه على أنها ديانات شرقية بحتة مثل الديانات الهندوسية والبوذية والكونفوشية والطاوية وغيرها. فهذه أيضا ديانات ظهرت في الشرق الآسيوي وخاصة الشرق الأقصى ولكن الآن لها أتباعها في كثير من دول العالم وخاصة في الغربي منه. وعلى أي الأحوال فإن هذا التصنيف الجغرافي للأديان إنما يستند على أساس علمي واضح يمكن الاستفادة العلمية منه في أحيان كثيرة حيث يحدد الأماكن التي يكثر انتشار أتباع ديانة معينة فيها وحجم هذا الانتشار، وتكشف هذه الدراسات الجغرافية للأديان عن حركة انتشار هذه الأديان وانتقالاتها مما يقضى باستمرار متابعة توزيع هؤلاء الأتباع وإعادة التوزيع الجغرافي لهم حسب الواقع الديني للشعوب.

٢-التصنيف التاريخي للأديان، وهذا التصنيف معني بترتيب أديان العالم تاريخيا حسب ظهورها في التاريخ، فيقسم الأديان حسب عصورها التاريخية مثلما يقال أديان قديمة، وديانات وسيطة، وديانات حديثة وأحيانا ما يتم التقسيم التاريخي إلى ديانات بدائية وديانات حضارية. وهذا التصنيف رغم استناده إلى بعض الحقائق التاريخية إلا أنه تواجهه مشاكل عديدة مثل عدم تحديد زمان نشأة بعض الديانات بدقة، كما أن ثمة ديانات متزامنة في ظهورها ويصعب ترتيبها

ترتيبا تاريخيا مثلما هو الحال في ديانات الزرادشتية والبوذية والكونفوشية والطاوية فكلها تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد وقد ارتبطت في ظهورها بشخصيات يحاط الكثير منها بأساطير تحجب الرؤية التاريخية لعصورهم وظروف تأسيس دينهم. كما أن التمييز بين أديان وسيطة وأديان حديثة غير دقيق لأن المقصود به ليس نشأة الدين وإنما فقط الأوضاع الدينية في العصرين الوسيط والحديث.

٣- التصنيف الديني الموضوعي للأديان، وهذا التصنيف يعتمد على العامل الديني وليس على العلوم كالتصنيف الجغرافي أو التاريخي. ويعد هذا التصنيف أكثر التصانيف مناسبة للأديان؛ إذ يقوم على أساس من تشابه الأديان واختلافها في العقائد والمفاهيم الدينية، مثلما نصنف الأديان إلى أديان إلهية وأديان غير إلهية على أساس الإيمان بالألوهية، وهناك الديانات التعددية والديانات التوحيدية على أساس من التمييز بين الأديان التي يؤمن أتباعها بآلهة متعددة والديانات التي يؤمن أتباعها بإله واحد فقط. ويتبع المجموعة الأولى من الديانات معظم الديانات الشرقية واليونانية القديمة حيث تعددت فيها الآلهة وعبادة العناصر الطبيعية والكائنات الحية. أما المجموعة الثانية فهي تطلق على الديانات السماوية الإبراهيمية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام). وثمة ديانات تمثل مجموعة ثالثة من الديانات الثنوية أو الإثنية الثنائية مثل الزرادشتية والمانوية(٣٨) والمزدكية(٣٩).

وهناك في هذا الإطار تصنيف آخر يقوم على التمييز بين الديانات السماوية والديانات الأرضية، فالديانات السماوية هي الديانات المنزلة من الله عبر الوحي، والديانات الأرضية مصدرها المعرفة الإنسانية الأرضية من دون الاعتماد على الوحي أو على أي مصدر خارجي للمعرفة.

ويمكن أن يندرج تحت هذا التصنيف التمييز بين الديانات الفلسفية في مقابل ديانات التوحيد المعتمدة على الوحي الإلهي.

وهناك تصنيف آخر على الأساس الديني نفسه يصنّف الأديان إلى عالمية وقومية أو عالمية ومحلية وذلك حسب رؤية من يؤمنون به لطبيعة دينهم وطبيعة علاقتهم بالإله المعبود؛ فالديانة العالمية يعتقد أهلها أنها ديانة صالحة لكل زمان ومكان وللعالم كله وليست خاصة بقوم دون غيرهم مثل الإسلام والمسيحية والبوذية فهي ديانات تقول بالعالمية، أما الديانة القومية أو المحلية فهي ديانات خاصة يعتقد أهلها أنها تخصهم دون غيرهم مثل الهندوسية واليهودية اللتين تدعيان الخصوصية ومنها أيضا الديانات القبلية البدائية التي يرتبط فيها الإله بالقبيلة وبالجماعة في رباط عرقي دموي ومثلها أيضا الديانات التي تعبد الآباء والأجداد.

واستنادا إلى هذا التصنيف الذي يعتمد على العالمية أو الخصوصية يمكن تقسيم الأديان إلى أديان دعوية تسعى إلى الانتشار وتقوم بجهود في سبيل نشر عقائدها ومفاهيمها، وأديان غير دعوية أو غير تبليغية إذ إنّ طبيعتها عدم تبليغ الدعوة لغير المؤمنين بها أصلا.

خامسًا: الأديان الخاصة والأديان العامة في العالم الحديث :

إن عنوان هذه الفقرة والتصنيف المقترح الذي أقدمه هنا يستند على أسس سياسية واجتماعية حديثة وهو عند مؤسسه السياسي جيف فانتراوب يستند في التمييز بين العام والخاص، على النموذج الليبرالي في السياسة والاقتصاد الذي ينظر إلى التمييز بين العام والخاص أساسا بوصفه تمييزا بين إدارة الدولة واقتصاد السوق[٤٠]. وقد حوله خوسيه كازانوفا صاحب كتاب "الأديان العامة في العالم الحديث" إلى إطار تحليلي في مجال الدين ليميز من خلاله بين الأديان العامة والأديان الخاصة في العالم الحديث مرتكزا على أربعة أسس للتمييز هي:

١- التصوف الفردي في مقابل المذهبية :

إن التمييز بين التدين الفردي الخاص أو ما يسمونه دين الذات الخاصة، وبين كل الأشكال العامة للدين التجمعي، إنه كالفرق بين ما يسمى لدى بعضهم بالدين غير المرئي والدين الكنسي. إن هذا الدين الخاص يعبر عنه كثيرون بصيغ مختلفة؛ خذ مثلا قول جان جاك روسو: إن دين الإنسان.. لا يعرف الهياكل أو المذابح أو الطقوس"، أو قول توماس جيفرسون: أنا بحد ذاتي فرقة دينية، أو قول توماس باين: فكرى هو كنيستى. وهذه كلها تعبيرات نموذجية عن الشكل الحديث للدين الفردي. أما أطرف التعبيرات عن ذلك الدين الفردي هو ما أطلقته سيدة تدعى شيلا على ديانتها، لقد أطلقت اسمها على ديانتها فقالت" شيلانيتى" وصرحت بأنها غير متشددة دينيا ولا تذكر المرة الأخيرة التي ذهبت فيها إلى الكنيسة، وقد ختمت تصريحاتها قائلة: لقد حملني إيماني شوطا بعيدا. إنها شيلانيتى صوتي الخافت فقط لا غير". وهذا ما حدا بمن أجروا معها الحوار إلى القول بأنه يمكن أن نجد –بناء على ذلك- أكثر من ٢٢٠ مليون ديانة أمريكية، أي ديانة لكل فرد. وقد اختلف المنظرون حول هذا التطرف الديني فبعضهم اعتبر أن هذا هو الشكل الحديث للوثنية، إنه ليس الشرك بالله، بل هو النرجسية البشرية، في حين اعتبره بعضهم الآخر بأنه الصور المعاصرة والمستقبلية للدين. فقد قال أحدهم: إنّ التصوف الفردي هو دين المستقبل، حيث وجد في أمريكا تربة خصبة وكانت "التقوية الإنجيلية" أو "دين القلب" هما الوسيلة لنشر هذا التصوف الفردي وأضفت عيه طابعا ديمقراطيا وشعبيا.

وهذا التدين الفردي أو التصوف في أمريكا والعالم الأوربي الحديث يقابل العقائد المذهبية التقليدية التي شهدت، هي الأخرى إحياء ممثلة في البروتستانتية، والكاثوليكية مضافة إلى اليهودية، التي تعدّ الآن هي الأشكال المذهبية المحترمة للدين الأمريكي(٤١).

٢- الأديان المعترف بها مقابل الأديان غير المعترف بها:

وهذا التمييز يقوم على التمييز بين الأديان الخاصة والعامة في إطار التقليد السياسي الليبرالي لجهة الفعل الدستوري بين الكنيسة والدولة. وهو يأتي انسجاما مع النزعة الليبرالية لحصر النطاق العام في القطاع الحكومي مع تجمع سائر النطاقات ضمن قطاع "خاص" واسع، حيث تعرف كل كنائس الدولة المعترف بها بالأديان "العامة" فيما تعتبر كل الأديان الأخرى أديانا "خاصة". إن الدين بالمفهوم الليبرالي هو شأن خاص ولابد من أن يظل كذلك، والخوف الليبرالي من تسييس الدين هو في الوقت ذاته، الخوف من مؤسسة قد تهدد حرية المعتقد الفردية ومن المنظور المعياري للحداثة لا يمكن للدين أن يدخل النطاق العام وأن يتخذ شكلا عاما إلا إذا قبل بمبدأ الخصوصية غير القابل للانتهاك وبقدسية مبدأ حرية المعتقد(٤٢).

٣- الديانات المدنية العامة مقابل الديانات الدينية الخاصة:

يرتبط المفهوم الحديث للدين المدني منذ بداياته بأعمال جان جاك رسو، إذ إنّه متى تعلق الأمر بالدين. يميز التقليد الجمهوري الكلاسيكي بين أديان تؤدى وظيفة عبادة الجماعة السياسية من جهة، وبين عبادات محلية خاصة، وديانات خلاصية (أي الصوفية المؤمنة بالخلاص الفردي فردية) وتعتبر أكثر الأديان المدنية الجمهورية إزعاجا تلك العقائد الدينية الخلاصية التي تحرر الفرد من الولاء المطلق للجماعة السياسية وتساعد على انعتاق الذات لاختيار سبل فردية باطنية نحو الخلاص(٤٣).

إن روسو يرى أنه "ما من دولة قامت لم يكن أساسها الدين" ولكنه يقرر أن لا شكل من أشكال الدين الثلاثة القائمة في عصره يستوفى الشروط من أجل "حكم صالح" لأن "دين الكاهن" (أي الكاثوليكية) غير نافع سياسيا وشرير؛

فداخليا يمنح هذا الدين للبشر شريعتين وزعيمين ويتطلب منهم واجبات متناقضة ويحول دون كونهم رجالا أتقياء ومواطنين في آن. وخارجيا تتجاوز المؤسسات الكنسية المتعدية الجنسية الحدود القومية والمحلية والجماعة السياسية والسيادة المعيارية للدولة - الأمة، ومن ثمّ لا تستطيع أن تنتج رعايا مخلصين. وخلافا لذلك فـ "دين المواطن" من شأنه أن ينتج رعايا مخلصين عبر تقديس الدولة والأمة، ولكن هذا الدين هو شر كذلك لأنه يقوم على الخطأ والزيف ويؤدى إلى شوفينية قومية غير متسامحة وغلو دموي في الوطنية، وأخيرا يعتبر "دين الإنسان" دينا مقدسا وساميا في أنه يحول كل الكائنات البشرية إلى أخوة، ولكنه لا يجدى نفعا سياسيا لأنه لا يضيف- نظرا لعدم ارتباطه بالجسم السياسي- أي شيء إلى شرعة القوانين أو إلى الأواصر الكبرى للمجتمعات الخاصة. وعلاوة على ذلك فهذا الدين يقوض الفضيلة الجمهورية مستبدلا في قلوب المواطنين تعلقهم بالدولة باهتماماتهم الدنيوية الخاصة. ومن هنا فقد نادى روسو بالحريات الدينية وحرية الرأي اللتين لا يحق لأى حاكم أن يختصرهما أو يسيطر عليهما، وأكد على الحاجة إلى "إعلان إيماني مدنى صرف يقرر الحاكم مواده لا بالتحديد كعقائد دينية بل كمشاعر مجتمعية يستحيل بدونها أن يكون المرء مواطنا صالحا أو من الرعايا المخلصين"[٤٤].

لكن الحقيقة أن هذا الرأي لروسو فيه نظر إذ إنّه بدلاً من المناداة بهذا الدين المدني - كما يسميه - المرتبط بإعلان يقرر الحاكم مواده، يمكن دراسة الأساليب التي يمكن للأديان القديمة والجديدة، التقليدية والحديثة أن تضطلع بأدوار عامة بناءة وظيفيا في النطاق العام، أو حتى إذا تم الأخذ برأيه حول الدين المدني "فمن الضروري نقله من مستوى الجماعة الحاكمة أو المجتمعية التي ستفرضه إلى مستوى المجتمع المدني[٤٥] والتفاعل الاجتماعي بشكل طبيعي وتلقائي.

وإذا ما أردنا تطبيقا لرؤية روسو في الواقع المعاصر فربما نجده في المجتمع

الأمريكى، إذ إنّ السياسة الأمريكية كانت في وقت من الأوقات داخل دين مدنى مؤلف من تركيبة خاصة تقوم على المبادئ التوراتية/ الطهرانية، والجمهورية/ التنويرية، والليبرالية، النفعية / والدينية/ الأخلاقية. كما أن المبادئ الثلاثة التي تشكل الدين المدنى الأمريكى لا تختلف في بعض جوانبها عن الأديان الثلاثة عند روسو[٤٦].

٤- النطاق النسوى الخاص للدين والأخلاق مقابل النطاق الذكورى العام للعمل والشرعية :

إن هذا المنظور النسوى من وجوه التحليل للتمييز بين الدين العام والخاص برز في العصر الحاضر في إطار الفلسفة النسوية المعاصرة حيث يستند على التمييز النسوى بين العالم الذكورى والعالم النسائى الخاص. حيث لم يعد الدين في نظرهم شأن عام بقدر ما هو شأن خاص؛ فالموقع الذي تحدده الحداثة للدين- كما يقول أتباع الاتجاه النسوى- هو "المنزل" لا بمعنى الفضاء الملموس للمنزل بل بمعنى "المكان الثابت لعواطف المرء"، فالمنزل هو نطاق الحب والتعبير والحميمية والذاتية والعاطفية والفضيلة والروحانية والدين، وعلاوة على ذلك فهذا النطاق المنزلى هو النطاق الأنثوى بامتياز. ومن ثم فقد وصفت آن دوجلاس السيرورة التاريخية لخصخصة الدين التي حصلت في القرن التاسع عشر في أمريكا بأنها عملية "تأنيثية"[٤٧].

إن الدين وكذلك الأخلاق بعد إعفائهما من العقلانية والمسئولية الخطابية العامة التي يمثلها الرجال، أصبح مجرد مسألة ذوق فردى خاص. لقد كانت المجتمعات السابقة للحداثة تنزع إلى الإكراه على التحليلات العامة للدين بدءا من الأفعال الإيمانية الجماعية في الساحات العامة، إلى التكفير العام والجماعى، في حين تنزع المجتمعات الحديثة خلافا لذلك إلى إدانة أي استعراض عام للدين. وفى الواقع تبلغ خصخصة الدين مبلغا يصبح فيه استعراض المرء لدينه علنا أمام

الآخرين عملا غير جدير بالاحترام، وينم عن " ذوق سيئ ".!

ورغم هذا البعد النسوي التفسيري لانزواء العقيدة الدينية لتصبح شأنا خاصا داخل المنزل وليس شأنا عاما تمارس الشعائر فيه بشكل جماعي، فإن الغالبية تميل إلى الإقرار مع خوسيه كازانوفا إلى أن الدين لا يزال يتمتع ببعد عام يتخطى كل هذه الضغوط والتحليلات. وأي نظرية تتجاهل هذا البعد العام للدين الحديث هي بالضرورة نظرية غير مكتملة(٤٨).

سادسًا : تعقيب :

إن ما قدمناه من تصورات وأراء حول مفهوم الدين وتصنيف الأديان إنما هي آراء بشرية متفاوتة حول الدين. وفرق كبير بين القراءة البشرية للدين: نشأته وتعريفه وأنواعه، وبين التصور الذي رسخ لدى المؤمنين بكل دين على حدة. لكن الذي لا شك فيه أن التمييز الأكثر وضوحا لتصنيف الأديان إنما هو الذي يميز ببساطة بين الديانات البشرية أي التي انتسبت إلى بشر واستندت على أقوالهم وأفعالهم، وبين الديانات السماوية التي مصدرها الوحى الإلهي وهى ببساطة ما تسمى بالديانات الإبراهيمية الثلاثة (اليهودية المسيحية والإسلام).



ولا يستطيع أي فيلسوف للدين أن يهمل النظر إلى كل ما في العالم من ديانات بشرية كانت أو سماوية، فالعقائد الدينية تعددت ولا تزال عبر التاريخ البشرى إلى درجة يصعب بحق تصنيفها وإدراك كل تفريعاتها وإحصاء المتدينين بها والممارسين لشعائرها؛ إذ لا تزال ديانات العالم تتراوح بين عبادة الإله الواحد والآلهة المتعددة، تتراوح بين الإيمان بالحياة الأخرى، والاكتفاء بالهداية الدنيوية، تتراوح بين ممارسة الشعائر والطقوس المقدسة وبين الشعائر والمظاهر الدنيوية المدنية، لا تزال ديانات العالم تتراوح بين الاهتمام بالشأن الدنيوي والاهتمام بالشئون الما ورائية الأخروية، تتراوح بين ديانات الأسرار وديانات العقل الواضح،



بين الديانات المؤمنة بالخلاص الفردى والديانات المؤمنة بالمصير الجماعى كل حسب عمله وميزان هذه الأعمال، بين الديانات التي ترى أن ثنائية الخير والشر ترجع إلى ثنائية الآلهة والتى ترى أن الخير والشر من فعل الإنسان، وبينهما ما يرى التكليف مناطا للكائن العاقل الذي عليه إرادة فعل الخير وإرادة فعل الشر.

*** هوامش البحث ***

(١) المعجم الوجيز، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، طبعة ٢٠٠٩، ص٢٤١.

(٢) انظر ابن منظور: لسان العرب(مادة دين)، الجزء ١٧، ص٢٤- ٣٠.

(٣) الفيروز ابادى: القاموس المحيط، الجزء الرابع، مؤسسة البابي الحلبى، بدون تاريخ، القاهرة، نقلا عن د. سعيد مراد، المدخل إلى دراسة تاريخ الأديان، مكتبة الرشيد بالزقازيق، ١٩٩٨م، ص٧.

(٤) نقلا عن: د. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٣، ص١٣- ١٤.

(٥) انظر: لالاند: المعجم، معجم لالاند الفلسفى، ترجمه إلى العربية تحت عنوان "موسوعة لالاند الفلسفية" د. خليل أحمد خليل، دار عويدات بباريس وبيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠١م، المجلد الثالث، ص١٢٠٣- ١٢٠٤.

(٦) انظر: مادة " دين – معتقد" في ويكيبيديا- الموسوعة الحرة.

Wikipedia.org/wiki/ دين- معتقد P.2

(٧) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى ببيروت، ١٩٧٨م، مادة "ألدين"، ص٥٧٢- ٥٧٣.

(٨) نقلا عن نفس المرجع السابق، ص٥٧٣.

(9) Whitehead (A.N.) Science and the Modern World, Ch.

نقلا عن وولتر سيتس: الزمن والأزل- مقال في فلسفة الدين، ترجمة د. زكريا إبرهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٣٧.

(١٠) وولتر ستيس، نفس المرجع السابق، ص٣٩- ٤٣.



(11) Wikipedia. Org./wiki/ دين.

(١٢) انظر جميل صليبا، نفس المرجع السابق، ص٥٧٢.

(١٣) أبو البقاء: الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصرى، الجزء الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق، ١٩٨٢م، ص٣٢٧- ٣٢٩. نقلا عن: د. سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص٩.

(١٤) الجرجانى، التعريفات، دار الكتب العلمية ببيروت، ١٩٨٣م، ص١٠٥-١٠٦.

(١٥) يوسف كرم ومراد وهبة: المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٧٩م، ص٢٩٩.

(١٦) انظر:

Wikipedia.org/wiki/ دين أو معتقد.

(١٧) انظر : مصطفى ملكيان: طوائف الشبهات الدينية، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبابجى، مؤسسة دار الانتشار العربى، بيروت، لبنان ٢٠٠٩م، ص١٦- ١٧.

(١٨) انظر:

Wikipedia.org/wiki/ دين أو معتقد.

(١٩) د. محمد عبدالله دراز: الدين- بحوث مهداة لدراسة تاريخ الأديان، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٦٩م، ص٣٤.

(٢٠) د. رؤوف شلبى، الأديان القديمة في الشرق، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص٢٩.

(٢١) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، بدون تاريخ، ص٥١.

(٢٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى، تقديمه لكتاب ستيس: الزمان والأزل، سبق الإشارة إليه، ص٩.

(٢٣) د. على سامى النشار: نشأة الدين- النظريات التطورية والمؤلهة في نشرة مكتبة الخانجى بمصر، بدون تاريخ، ص١٤- ١٥.

(٢٤) أبوالفضل محمودى، منشأ الدين، ضمن كتاب الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبابجى، سبق الإشارة إليه، ص٣٣- ٣٤.

(٢٥) نفسه، ص٣٥-٣٦.

(٢٦) نفسه، ص٣٦.

(٢٧) نفسه، ص٣٨-٣٩.



(٢٨) نقلا عن: د. سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص٢٣.
(٢٩) أبوالفضل محمدى، نفس المرجع السابق، ص٣٩.
(٣٠) اريك فروم: الدين والتحليل النفسى، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب بالقاهرة، ١٩٧٧م، ص٢١- ٢٣.
نقلا عن سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص٢٤- ٢٥.
(٣١) أبوالفضل المحمودى، نفس المرجع السابق، ٤١.
(٣٢) د. رءوف شلبى، نفس المرجع السابق، ص٣٦- ٣٧.
(٣٣) نفسه، ص٣٩- ٤٠.
(٣٤) انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٩٩- ١٠٢.
(٣٥) د. رءوف شلبى، نفس المرجع السابق، ص٣٠.
وراجع كذلك: على سامى النشار، نشأة الدين. سبق الإشارة إليه، ص٣٠ وما بعدها.
(٣٦) انظر: د. محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان- دراسة وصفية مقارنة، بدون دار نشر، ٢٠٠٠م، ص٣٣- ٣٩.
(٣٧) انظر: نفس المرجع السابق، ص٤٠- ٤٧.
(٣٨) نسبة إلى ماني بن فاتك (٢١٦-٢٧٤م)، وهي ديانة تعدّ مزيجًا من الزرادشتية واليهودية والمسيحية. وقد ادعى ماني النبوة في بابل بعد أن اطلع على الأديان الموجودة وسمى نفسه "فارقليط" الذي أخبر عنه السيد المسيح ومن أقواله : يبشر الأنبياء بأوامر الإله أحيانًا من الهند بواسطة زرادشت والآن أرسلني الله لنشر دين الحق في بابل " و" أرسني الله نبيًا من بابل حتى تصل دعوتي العالم أجمع ". د. إمام عبدالفتاح إمام، هامش بترجمته العربية لكتاب جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص١٢٩.
(٣٩) المزدكية دين ثنوي منبثق من المانوية ومؤسسه الزعيم الديني الفارسي مزدك المتوفى حوالي ٥٢٨م. وقد قاد حركة اشتراكية مناهضة للزرادشتية السائده في عصره، ودعى إلى ديانة دعت إلى المشاركة في الأموال والنساء. لكن الكهنة والنبلاء من الزرادشتيين والفرس ثاروا عليها، وقتل مزدوك وأتباعه.
Wikipedia.org/wiki/ مزدكية .
(٤٠) خوسيه كازانوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، نشر المنظمة العربية للترجمة، وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،



الطبعة الأولى ٢٠٠٥م، ص٧٢.

(٤١) نفس المرجع السابق، ص٨٣- ٨٥.

(٤٢) نفسه، ص٨٨- ٩٠.

(٤٣) نفسه، ص٩١.

(٤٤) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص٩٢- ٩٣.

(٤٥) خوسيه كازانوفا، نفس المرجع، ص٩٤.

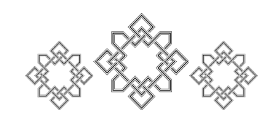
(٤٦) نفسه، ص٩٣.

(٤٧) انظر:

Ann Duglas: The Feminization of Amercan Culture, New York.

نقلا عن خوسيه كازانوفا، نفس المرجع السابق، ص٩٧.

(٤٨) انظر: نفس المرجع السابق، ص٩٨- ١٠٠.







د. محمّد حسن بدرالدّين

ملخّص البحث

ظلّت البحوث والدّراسات التي تناولت موضوع الإلحاد بالتّحليل والنّقد، قليلة في المكتبة العربيّة، قديما وحديثا. فليس غريبًا ألاّ نجد تعريفًا دقيقًا له، في المصادر القديمة والمراجع الحديثة. وقد شجّعنا ذلك على مقاربة الموضوع من وجهة فلسفيّة ودينيّة، إذ من العسير الحديث عن الإلحاد بصورة عامّة ومطلقة، فهو حالة فرديّة ملتحمة بالتّفكير والمزاج. فالملحد شخص مثقّف، غاضب ومنفعل مع محيطه، ولكنّه غير متلائم معه.

ونحتاج لا محالة إلى قراءة هذا العقل الإلحادي في جوانبه الأدبيّة والنّفسية أيضا، قراءة متعمّقة لفهم الخلفيّات والدّوافع التي أسهمت في نشأته وتكوينه. خاصة في ظلّ موجات الثّورات والحروب والقلاقل والمشاكل الاجتماعيّة التي ولّدت الحيرة والفراغ، في السّنين الأخيرة. وقد سلكنا منهجًا تطبيقيًا في المسألة، اعتمادا على تجربة إلحاديّة في العصر الحديث، هي تجربة الكاتب المصري **إسماعيل أدهم** (١٩١١ -١٩٤٠م) عرضنا فيها آراءه وروافده الفكريّة، ووضعناها في سياقها التّاريخي والحضاري، ضمن خمسة مطالب أو مشاغل هي:

- مفهوم الإلحاد وتعريفاته.
- تقديم لمحة عن حياته ومساره الفكري.
- وضع تجربته تحت معياريّة النّقد تقليدًا وتجديدًا.
- مفهوم الإلحاد من وجهة إسلاميّة.
- تعريف بالحركات الإلحاديّة في بداياتها وتمثّلاتها ومدى استفادة إسماعيل أدهم منها.

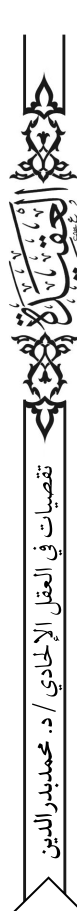
مفهوم الإلحاد وتعريفاته:

كتب إسماعيل أدهم مقالة، نشرها في مجلّة الرّسالة سنة ١٩٣٧، تحت عنوان: لماذا أنا ملحد؟ قال فيها بجرأة وحزم: «أنا ملحد ونفسي ساكنة لهذا الإلحاد ومرتاحة إليه، فأنا لا أفترق من هذه النّاحية عن المؤمن المتصوّف في إيمانه. نعم، لقد كان إلحادي بدء ذي بدء، مجرّد فكرة تساورني، ومع الزّمن خضعت لها مشاعري فاستولت عليها، وانتهت من كونها فكرة، إلى كونها عقيدة. ولي أن أتساءل: ما معنى الإلحاد؟» [١].

حقّا، نتساءل معه: ما معنى الإلحاد؟ ونبدأ منهجيّا بالتّعريف اللّغوي ثمّ الاصطلاحي.

من المعاني اللغويّة لفعلي لَحَد وأَلْحَدَ: «مَارَى وجَادلَ ومَالَ وجَارَ وعَدَلَ عن، وعلى هذا الأساس قيل: لَحَدَ فِي الدِّين يَلْحَد، وأَلْحَدَ: مَالَ وعَدَلَ. وَقيل لَحَدَ: مَالَ وجَارَ، وَقَالَ ابنُ السِّكّيت: المُلْحِدُ، العادِلُ عَن الحَقِّ، المُدْخِلُ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ، يُقَال: قد أَلْحَدَ فِي الدِّين ولَحَدَ، أَي حَادَ عَنهُ» [٢].

وفي لسان العرب: «في الحديث احتكارُ الطّعام في الحَرم إِلحادٌ فيه، أَي ظُلْم وعُدْوان. وأَصل الإِلحادِ المَيْلُ والعُدول عن الشّيء» [٣].



وفي المعجم الوسيط المعاصر، الملحد هو: «الطّاعن في الدّين المائل عنه جمع ملحدون وملاحدة». أمّا اصطلاحا، فإنّه لا يوجد تعريف واضح للإلحاد في مصادرنا ومراجعنا القديمة والحديثة. وقد استعمل المصطلح في تراثنا، في غير معناه الشّائع اليوم. ومن أقدم التّعريفات نجد المحاولات والآراء الآتية:

- **تعريف الرّاغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ):**

الإلحاد عنده ضربان: «إلحاد إلى الشّرك بالله، وإلحاد إلى الشّرك بالأسباب. فالأوّل يُنافي الإيمان ويبطله، والثّاني يوهن عراه ولا يبطله» [٤].

- **تعريف ابن عابدين (ت: ١٢٥٢هـ):**

خصّص ابن عابدين مبحثا لبيان الفرق بين الزّنديق والمنافق والدهريّ والملحد. قال فيه: «الْمُلْحِدُ:هُوَ مَنْ مَالَ عَنْ الشَّرْعِ الْقَوِيمِ إلَى جِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْكُفْرِ، مَنْ أَلْحَدَ فِي الدِّينِ: حَادَ وَعَدَلَ. لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ الِاعْتِرَافُ بِنُبُوَّةِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا بِوُجُودِ الصَّانِعِ تَعَالَى. وَبِهَذَا فَارَقَ الدَّهْرِيَّ أَيْضًا، وَلَا إضْمَارَ الْكُفْرِ، وَبِهِ فَارَقَ الْمُنَافِقَ، وَلَا سَبَقَ الْإِسْلَامَ، وَبِهِ فَارَقَ الْمُرْتَدَّ، فَالْمُلْحِدُ أَوْسَعُ فِرَقِ الْكُفْرِ حَدًّا: أَيْ هُوَ أَعَمُّ مِنْ الْكُلِّ. قُلْتُ: لَكِنَّ الزِّنْدِيقَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ مُسْلِمًا، وَقَدْ يَكُونُ كَافِرًا مِنْ الأصل لايُشْتَرَطُ فِيهِ الِاعْتِرَافُ بِالنُّبُوَّةِ» [٥].

نرى في هذا التّعريف محاولة فقهيّه في التّدقيق الدلاليّ لبعض المصطلحات الشّائعة في التّراث الفقهي والأصولي. فكلّ تلك المصطلحات: الزّنديق والمنافق والدّهري والملحد، استعمل بعضها مكان الآخر، ولذلك فإنّ تعريف **ابن عابدين** لا يفي بالغرض، فالملحد عنده ليس له مدلول عقائديّ واضح، وهو متناقض، من حيث إنّه يعترف بوجود الملحد، وفي الوقت نفسه ينكر وجوده.

لقد انطلق من أنّ الإلحاد خاصّ بالدّين الإسلاميّ، وجعل منه وعاء يحوي

كلّ أنواع الكفر، بما لهذا المصطلح من دلالات عدّة في المفهوم الإسلاميّ. ولكن، إذا كان الملحد لا يشترط فيه الاعتراف بنبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، فكلّ البشر الّذين يعتنقون دينا غير الإسلام هم ملحدون، وهذا لا وجه له شرعا ولا واقعا. وإذا كان الملحد لا يشترط فيه الاعتراف بوجود الله تعالى، فهو لا يكون ملحدا إذا اعترف بوجود إله آخر، وإنّما هو مشرك.

وإذا كان الملحد لا يشترط فيه الاعتراف بنبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم ولا بوجود الله تعالى، في الوقت نفسه، فهذا يخرجه من دائرة الإسلام، فهو كافر وليس ملحدا بالضّرورة، من ناحية، وهو من ناحية أخرى، يعتبر جميع البشر غير المسلمين ملحدين!

- **تعريف البُجَيْرِمي المصري (ت:١١٩٧هـ/ ١٧٨٣م).**

قدّم البُجَيْرَمِيّ تعريفا تجاوز من سبقه، خاصّة في الرّبط بين النّزعة الإلحاديّة والدّهرية، فقال: «الدُّهْرِيّ بِضَمِّ الدَّالِ الْمُهْمَلَةِ كَمَا ضَبَطَهُ ابْنُ قاسم وَبِفَتْحِهَا كَمَا ضَبَطَهُ ابْنُ شُهْبَةَ، وَهُوَ الْمُعَطّلُ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ الدُّهْرِيُّ بِالضَّمِّ الْمُسِنُّ وَبِالْفَتْحِ، الْمُلْحِدُ. وَهُوَ مَنْ يَنْسِبُ الْأَفْعَالَ لِلدَّهْرِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿**وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدَّهْرُ الجاثية**﴾ أَيْ إِلَّا مُرُورُ الزَّمَانِ. وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مُدَّةُ بَقَاءِ الْعَالَمِ» [٦].

يبدو أنّها أوّل محاولة من فقيه مسلم، لربط مفهوم الإلحاد بمصطلح (Atheism) وبدلالاته المضطربة، والتي سادت أوروبّا في القرن الثّامن عشر. لم يكن الإلحاد في تراثنا على وفق هذا التّعريف وما قبله، يدلّ على إنكار وجود الله، بل يتداخل مع الشّرك. وربّما لم يظهر الإلحاد بالمفهوم الحديث، إلاّ بداية من القرن الثّاني عشر الهجريّ، الثّامن عشر المسيحيّ. ومن الغريب حقّا أنّ الفقهاء الّذين عاشوا في القرون الأخيرة، لم يطّلعوا على مفهوم الإلحاد الشّائع في الفكر الأوروبي. أو لعلّهم لم يروا أنّ ذلك المفهوم يمكن أن يشيع بين المسلمين.

ولعلّ هذا ما جعل التّعريف الاصطلاحي للإلحاد لا يكاد يتغيّر في المراجع الإسلاميّة الحديثة. ففي الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة أنّ الْمُلْحِد: «إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي الأَصْل عَلَى الشِّرْكِ فَحُكْمُهُ يُنْظَرُ تَحْتَ عِنْوَانِ "إِشْرَاك" أَوْ يَكُونَ ذِمِّيًّا فَيُلْحِدُ، أَيْ يَطْعَنُ فِي الدِّينِ جِهَارًا، فَيَنْتَقِضُ بِذَلِكَ عَهْدُهُ، وَيُنْظَرُ حُكْمُهُ تَحْتَ عِنْوَانِ "أَهْل الذِّمَّةِ". أَوْ يَكُونُ مُسْلِمًا فَيُلْحِدُ فَيُنْظَرُ حُكْمُهُ تَحْتَ عِنْوَانِ "ارْتِدَاد، زَنْدَقَة". وهوَ مَنْ يَطْعَنُ فِي الدِّينِ مَعَ ادِّعَاءِ الإِسْلاَمِ، أَوِ التَّأْوِيل فِي ضَرُورَاتِ الدِّينِ لإِجْرَاءِ الأَهْوَاءِ. وَعَرَّفَهُ ابْنُ عَابِدِينَ بِأَنَّهُ: مَنْ مَال عَنِ الشَّرْعِ الْقَوِيمِ، إِلَى جِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْكُفْرِ»(7).

أمّا الموسوعة العربيّة العالميّة، فقد عرّفت الإلحاد كما يأتي: «الإلحاد: أقسام، فقد يكون ذلك عن طريق الشّرك وإعطاء خصائص الألوهيّة لغير الله عزّ وجلّ، أو بإشراك آلهة أخرى مزعومة معه سبحانه وتعالى. وقد يكون الإلحاد بإنكار وجود الله تعالى. وقد كان النّوع الأوّل شائعًا بين النّاس خلال التّاريخ البشري. أمّا النّوع الآخر من الإلحاد، والذي يعني إنكار وجود الله أصلاً، فقد انتشر خلال القرون الثلاثة الأخيرة الثّامن عشر والتّاسع عشر والعشرين، وجاء نتيجة للصّراع بين العلم والكنيسة في أوروبّا، ذلك الصّراع الذي انتهى بانتصار العلم، وانهزام دعاة الكنيسة. وقد اتّخذ مفكّرو تلك الفترة هذا الموقف، ذريعة لرفض الدّين جملةً، وإنكار حقائقه، وعلى رأسها الإيمان بالله. ويمكن اعتبار ظاهرة العَلمانيّة جزءًا من التيّار الإلحادي بمفهومه العام» (8).

نرى في هذا التّعريف ظاهرة التّوفيق بين التّعريف التقليديّ للإلحاد على أنّه الشّرك، أو نوعا منه، وبين التّعريف الحديث على أنّه «إنكار وجود الله تعالى» والّذي يقابله، في هذا المعنى، المصطلح الإنجليزي (Atheism).

نلاحظ في هذا التّعريف نزعة تنزيه المسلمين عن إنكار وجود الله تعالى، عندما حدّد زمن ظهور هذا الإلحاد ومكانه وأسبابه. وهذه مغالطة كان على

الموسوعة العربيّة العالميّة أن تترفّع عنها. فقد انتشر الإلحاد بذلك المعنى بين المسلمين منذ القدم. ولكنّه لم يكن يصطدمُ بالمُجتمع والسُّلطة، بسبب مناخ الحُريَّة الفكريّة وسعة الأفق، وإنّ أسماء أمثال: ابن الرّاوندي وابن المقفّع وأبي بكر الرّازي مثلا، تدلّ أنّ ظاهرة الإلحاد ليست بالشّيء الجديد على الحضارة الإسلاميّة. قال **ابن الجوزي**: «زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الرّاوندي وأبو حيّان التّوحيدي وأبو العلاء المعرّي، وأشدّهم على الإسلام هو أبو حيّان، لأنّهما صرّحا وهو مَجْمَج، ولم يصرّح»[٩].

وعلى ضوء التّعريفات السّابقة لغويّا واصطلاحيّا، بنَى أحد المعاصرين وهو **سليمان الخراشي** استنتاجا يتماشى مع التّنزيه الذي اتّجهت إليه الموسوعة العربيّة، فقال: «إنّ تاريخ المسلمين لم يعرف الإلحاد، بمفهومه المعاصر، وهو إنكار وجود الله، لأنّ الإلحاد في اللّغة هو الميل والانحراف. وكان السّلف يطلقونه على كلّ من انحرف ببدعته عن السنّة. ومنه قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾. أمّا في المفهوم المعاصر، فأصبح الإلحاد يطلق على إنكار وجود الله» [١٠].

هناك ربط متعسّف بين موقف السّلف الذين لم يحدّدهم، وبين الاستشهاد بالآية التي نزلت في سياق مختلف، فقد ذكر المفسّرون في سبب نزول الآية: أنّ أحد المشركين سمع بعض الصّحابة يقرأ. فكان يذكر الله مرّة، والرّحمن أخرى، فقال: «يزعم محمّد أنّ الإله واحد، وها هو يعبد آلهة كثيرة، فنزلت الآية، مُبيِّنة أنّ تلك الأسماء الكثيرة هي لمسمّى واحد» [١١].

وفي عصرنا الحديث جاهر بعض المفكّرين والأدباء العرب بإلحادهم، نذكر منهم الشّاعرين العراقيين جميل صدقي الزّهاوي، ومعروف الرّصافي، والسّعودي عبد الله القصيمي، وغيرهم. ولكنّ إسماعيل أدهم يُعدّ من أوائل من نشر رسالة خاصة تحتوي فكرا إلحاديّا، تبنّاه ودافع عنه بمبرّرات رآها هو علميّة ومنطقيّة.

ولكنّ مسيرة حياته انطفأت بسرعة، إذ أقدم على الانتحار غرقا، ولم يعش أكثر من تسع وعشرين سنة، وقد قيل أنّه عُثر في معطفه على رسالة وجّهها إلى رئيس النّيابة، يخبره فيها أنّه انتحر، لزهده في الحياة وكراهيّته لها (١٢).

لمحة عن حياة إسماعيل أدهم ومساره العلمي والفكري:

قبل أن نعرض بعض أفكاره وتجربته الوجوديّة الغريبة، يحسن أن نقدّم لمحة عن حياته ومساره العلمي، لنفهم الّظروف والمحيط الذي كوّن شخصيّته، وأسهم في بلورة آرائه الإلحاديّة.

ولد إسماعيل أدهم في السّابع عشر من شهر شبّاط، فبراير عام ١٩١١م، بمدينة الإسكندريّة، من أب تركي وأمّ ألمانيّة، وتلقّى تعليمه الابتدائي والإعدادي في مدينة الإسكندريّة، أمّا تكوينه الثّانوي فكان مشتركا بين مصر وتركيا. تخرّج من كليّة العلوم التركيّة عام ١٩٣١، حيث نال إجازة العلوم وهو في العشرين من عمره. وهذا أمر مستغرب، ثمّ التحق بجامعة موسكو وأحرز الدّكتوراه، وعيّن أستاذا للرياضيّات في جامعة سان بطرسبورغ، ثمّ انتقل إلى تركيا حيث عمل أستاذا للرياضيات في جامعة أنقرة. وفي عام ١٩٣٦، عاد إلى مصر نهائيّا، ولم يستطع مغادرتها لأسباب صحيّة، إلى أن أقدم على الانتحار، مساء الثّالث والعشرين من يونيو، تمّوز ١٩٤٠. وفي هذه الفترة المصريّة، التي لم تتجاوز أربع سنوات، تفرّغ للبحث والكتابة والنّشر، ووثّق صلته بالأدباء والكتّاب والمجلاّت (١٣).

لم نرد التّدقيق في مراحل تكوينه وحياته، لأنّنا وجدنا الغموض والخيال، يلفّها من كلّ مكان. وإذا صدّقنا رواية النّاقد المصري رجاء النقّاش (١٩٣٤ -٢٠٠٨) فإنّ إسماعيل أدهم كان من أسرة فقيرة في مدينة الاسكندريّة، تعلّم تعليما محدودا. ولكنّه كذب على المجتمع وتظاهر أمام النّاس فأطلق لحيته، وقال إنّه مستشرق نال

الدكتوراه من روسيا. وفي حقيقة الأمر هو لا يعرف روسيا ولا علاقة له بها. وقد صدّقت الصّحف قصّته وكانت تنشر له أبحاثه ودراساته على أساس أنّه دكتور متخصّص في العلوم.١٤

ولكن ما يهمّنا أساسا أنّ تلك الرّسالة القصيرة التي كتبها عام ١٩٣٦، تحت عنوان جريء: لماذا أنا ملحد؟ كانت من أبرز عناوين الضجّة في وقتها، وحقّقت حركة إعلاميّة وفكريّة غزيرة، شبيهة بمعارك فكريّة سابقة، التي فجّرها أمثال منصور فهمي (١٨٨٦ -١٩٥٩) عام ١٩١٣ بسبب كتابه: أحوال المرأة المسلمة، ثمّ علي عبد الرّازق (١٨٨٨ -١٩٦٦) عام ١٩٢٥ بسبب كتابه: الإسلام وأصول الحكم، ثمّ طه حسين (١٨٨٩ -١٩٧٣) عام ١٩٢٦ بسبب كتابه: في الشّعر الجاهلي.

لقد كان لهذه المعارك الفكريّة الدينيّة تأثيرات مهمّة في تحريك الأذهان والعواطف، والتّحريض على البحث والدّفاع والهجوم، ومن ثمّ الإسهام في ازدهار الحركة الفكريّة والدينيّة. وحصل النّشاط الفكري نفسه مع رسالة إسماعيل أدهم، فقد تحرّكت لها الأقلام والأذهان والأفهام. فكان يوسف الدّجوي (١٨٧٠ -١٩٤٦) أحد علماء الأزهر، من أوائل الذين تصدّوا للردّ عليها في مجلّة الأزهر ضمن ثلاث مقالات كاملة.(١٥)

وشارك الكاتب الإسلامي محمّد فريد وجدي (١٨٧٥-١٩٥٤) ودخل المعركة الفكريّة، بكتابة مقال مطوّل في مجلّة الأزهر أيضا، تحت عنوان: لماذا هو ملحد(١٦)؟

وردّ أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢-١٩٥٥) برسالة: لماذا أنا مؤمن؟ نشرها في مجلّة الإمام، ثمّ ضمّها إلى كتابه: عظمة الإسلام (١٧).

وكتب شيخ الإسلام في تركيا مصطفى صبري(١٢٨٦-١٣٧٣هـ/١٨٦٩-١٩٥٤م) ردّا علميّا على الرّسالة، ظهرت فيما بعد في كتابه: موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين (١٨).

هل الإلحاد عقيدة؟

نعود إلى التّعريفات السّابقة ونلاحظ أنّها لم تعط للإلحاد استقلاله الفكريّ والعقائديّ، كما أبرزه الملحدون أنفسهم. فإسماعيل أدهم أسعفنا بتعريفين لمصطلح الإلحاد حيث قال: «ولي أن أتساءل: ما معنى الإلحاد؟ يجيبك لودفيج بوخنر زعيم ملاحدة القرن التّاسع عشر: الإلحاد هو الجحود بالله، وعدم الإيمان بالخلود والإرادة الحرّة. والواقع أنّ هذا التّعريف سلبيّ محض، ومن هنا لا أجد بدّا من رفضه. والتّعريف الذي أستصوبه وأراه يعبّر عن عقيدتي كملحد هو: الإلحاد هو الإيمان بأنّ سبب الكون يتضمّنه الكون في ذاته، وأنّ ثمّة لا شيء وراء هذا العالم. ومن مزايا هذا التّعريف أنّ شقّه الأوّل إيجابيّ محض، في حين لو أخذت وجهته السّلبية لقام دليلا على عدم وجود الله، وشقّه الثّاني سلبيّ يتضمّن كلّ ما في تعريف بوخنر من معان» (١٩).

يبدو أنّ رفض «التّلميذ» إسماعيل أدهم تعريف «أستاذه» لودفيج بوخنر، مرتبط بالمصطلح الأجنبيّ المقابل لمصطلح إلحاد الإنجليزي (Atheism) الذي يعني في دلالته الإغريقيّة الأولى ظاهرتين: الأولى عبارة عن موقف شخصيّ: الملحد قد لا ينكر وجود ربّ، أو إله، ولكنّه يرفض أن يعترف له بخلق أو فضل، وأن يحترمه وأن يعبده. الثّانية عبارة عن مذهب أو عقيدة (doctrine).

وقد صرّح أدهم بأنّ إلحاده عقيدة. وقد رفض تعريف لودفيج بخنر رغم أنّه زعيم ملاحدة القرن التّاسع عشر، حسب زعمه، لأنّ تعريفه للإلحاد يُعدّ من الظّاهرة الأولى، إذ يكتفي برفض ما جاء في الكتاب المقدّس، حول الربّ والإيمان والخلود، ولا ينكر صراحة وجود إله. وهذا ما سنراه عند سبينوزا.

فهل في تعريف إسماعيل أدهم للإلحاد جديد أو ابتكار؟

إنّ شقّه الأوّل: «الإلحاد هو الإيمان بأنّ سبب الكون يتضمّنه الكون في

ذاته» لا جديد فيه، بل هو موغل في القدم، قاله قديما هرقليطس (Héraclite) بين القرنين السّادس والخامس قبل الميلاد. أما شقّه الثّاني: «وأنّ ثمّة لا شيء وراء هذا العالم»! فهي مقولة الدهريّين والماديّين ضاربة أيضا في أعماق التّاريخ.

يصعب القبول بأنّ الإلحاد يوفّر الارتياح والسّكينة، كما صرّح إسماعيل أدهم فقد أنهى حياته بالانتحار تعبيرا عن اليأس والضّجر، وهو في أوج نجاحه الفكري والمادي، ولم يبلغ الثلاثين. كما يصعب تحديد التّاريخ الّذي ظهر فيه الإلحاد مذهبا أو عقيدة (doctrine) ولعلّ أولى الحركات المذهبيّة المسجّلة تاريخيّا للإلحاد ظهرت سنة ألف وخمسمائة قبل الميلاد في الهند، حيث كانت أوّل علامات التّشكيك في النّصوص الإنشاديّة المقدّسة: الريجفدا "Rig–Veda"، ثمّ ظهرت البوذيّة (٥٠٠ ق.م) التي لا تختصّ بالآلهة، إذ هي لا تعترف بوجود إله. وعند الإغريق، ظهر أوّل تصوّر إلحاديّ مادي للعالم، افترض أنّ سبب الكون تضمّنه الكون في ذاته، على أيدي «ديمقريطس» (370–460 ق.م).

لكنّ هذه النظريّة الفلسفيّة لا تفترض وجود روح أو عقل أو كائن إلهيّ غيبيّ سببًا أوّلا لوجود الكون، أي أن لا شيء ثمّة وراء هذا العالم. وديمقريطس هو أوّل من نظّر للإلحاد عند الإغريق بنظريّته الذريّة (Atomism).

ثمّ ظهر أبيقور (Epicurus) والذي عدّ أوّل منظّر لفلسفة اللذّة، والبحث عن السّعادة، بقوله: إنّ كلّ شيء في العالم يمكن تفسيره من دون حاجة إلى الآلهة أو القوى السّحرية، وهو ما استند عليه إسماعيل أدهم في تعريفه للإلحاد، فالآلهة بالنسبة لأبيقور لها سمات تختلف أشدّ الاختلاف عن تلك التي تعزى إليها عادة، فهي تعيش حياة سعيدة في عوالـم الكواكب، لكنّها لا تهتمّ بعالم الإنسان، إذ إنّ هذا العالم يعكّر سعادتها.

وهكذا نجد أنّ نظرة أبيقور التي أصبح فيها الآلهة في حالة تقاعد تقترب

من الإلحاد من الناحيّة العمليّة، رغم نفيه القاطع لهذا الاتّهام. فالعالم الذي تغيب عنه الآلهة على هذا النّحو، تحكمه الصّدفة لا محالة [٢٠].

ويبدو أن القدّيس أغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) مرّ بتجربة إلحاديّة بعد تركه للمانويّة، خرج منها بيقين مسيحي، إذ قال في اعترافاته: «سألتُ الأرض فقالت لي: لستُ إلهك، وكذلك أجابني كلّ حيّ على سطحها، سألت البحر وأغواره والكائنات الحيَّة التي تسرح فيه وتمرح، فأجابتني: لسنا نحن إلهك، فاسأل عنه ما فوقنا، وسألتُ الرّياح العاتية، سألتُ السّماء والشّمس والقمر والنّجوم فأجابت كلّها: لسنا نحن أيضًا الإله الذي تبحث عنه. إذ ذاك قلتُ للكائنات كلّها التي تحيط بأبواب حواسي: حدّثيني عن إلهي طالما لستِ إلهي. قولي لي شيئًا عنه، فهتفت جميعها بصوت عالٍ: هو الذي خلقنا» [٢١].

جرأة على الغيب:

لم يكن **إسماعيل أدهم** بدعا في الإلحاد، ولا جاء بجديد، وإنّما حاول أن يكون من أوائل المنظّرين للإلحاد العلميّ في العالم الإسلاميّ في بداية القرن العشرين. ولكنّه أراد أن يجعل من الإلحاد عقيدة أو قدرا لا يناقش. ويبدو أنّه تأثّر بالحركة الكماليّة تأثّرا كماليا، ومن خلال مقالاته التي جمعها له أحمد إبراهيم الهواري نكتشف أنّه كان شديد العداء للعرب والمسلمين، وشديد الانبهار بتيّار الإلحاد، الذي انتشر فعلا في أوروبّا في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر.

ونجد مؤيّدات في أعماله، أنّه تأثّر بالشيوعيّة لمّا درس في موسكو، كما أنّه اطّلع على أعمال **برتراند راسل** (١٨٧٢-١٩٧٠) المعروف أيضا بكتاباته الإلحاديّة ورفض المسيحيّة. وقد ذكر في رسالته أنّه قرأ **داروين** وتأثّر به، وآمن بالتطور، وقرأ سبينوزا ولوك وهيوم، وكان هذا الأخير قريبا من نفسه، ومعلوم أنّ هيوم كان ملحدا [٢٢].

هناك نزعة واضحة لدى الملحدين نحو الاهتمام بالدّين، وحرص متواصل على جمع المعلومات والحجج التي تشكّك فيه، وتؤيّد مذهبهم في رفضه. ويظلّ هذا المسعى هاجسا مسيطرا على فكرهم، رغم التّظاهر بالانشغال عنه. كما تظلّ اهتماماتهم وكتاباتهم متعلّقة بالموقف من الدّين والمسألة الدينيّة والإيمان بالله. تتراكم تلك الحجج ضدّ الدّين، ثمّ تتحوّل مع مرور الزّمن إلى هياكل باليّة. ويكون العلم وحده ناقضا لها قبل مجافاة العقل، مثل القول بالماديّة والسرمديّة.

من العسير الحديث عن الإلحاد بصورة عامّة ومطلقة. فهو حالة فرديّة ملتحمة بالتّفكير والمزاج. فالملحد مثقّف غاضب، منفعل مع محيطه، ولكنّه غير متلائم معه. لديه غرور قاطع يصل حدّ التوتّر مع كلّ شيء. ونحتاج لا محالة إلى قراءة هذا العقل الإلحادي في جوانبه الأدبيّة والفلسفيّة والنّفسية، قراءة متواصلة للتعمّق في فهم الخلفيّات والدّوافع التي أسهمت في نشأته وتكوينه. وخاصة في السّنين الأخيرة بعد موجات الثّورات والحروب والقلاقل والمشاكل الاجتماعيّة التي ولّدت الحيرة والفراغ، وهو ما عبّر عنه الأديب البيروني ماريو فارغاس يوسا(١٩٣٦-) بقوله:« إنّ عدم الإيمان يشكّل فراغا. وقلّة هم الذّين يستطيعون ملء هذا الفراغ من خلال الثّقافة، أضف إلى ذلك انّه لا يمكن للأدب ولا الفنّ ملء الفراغ الذّي يسببه غياب المطلق. الدّين هو حاجة اجتماعية وتاريخيّة. إنّه شرط أساسي لكي تتمكّن المجتمعات من العيش بدون مشاكل وقلاقل، شريطة ألاّ تتوحّد الدّولة العلمانية مع كنيسة معينة» (٢٣).

إنّ الحقائق التي تبدو دامغة، تصبح نصف حقائق أو لا تعود كذلك، إذا قلبّتها كثيراً، وإذا ما نظرت إليها عن قرب، ولذلك فإنّ السّعادة التي ادّعى برتراند راسل أنّه وجدها في الرياضيّات، هي أيضا ما يجده العابد في محرابه والرسّام في مرسمه. ولا علاقة لذلك بالإلحاد. وقد قال إسماعيل أدهم هذا الكلام بصورة أخرى. فبعد أن تحدّث عن مساره العلمي أكّد أنّه تخلّى عن الأديان والمعتقدات:

«كانت نتيجة هذه الحياة (العلميّة) أنّي خرجت عن الأديان، وتخلّيت عن كلّ المعتقدات، وآمنت بالعلم وحده، وبالمنطق العلميّ، ولشدّ ما كانت دهشتي وعجبي أنّي وجدت نفسي أسعد حالا، وأكثر اطمئنانا، من حالتي حينما كنت أغالب نفسي للاحتفاظ بمعتقدٍ دينيّ» (٢٤).

نميل إلى تصديق هذه المشاعر والاقتناعات لديه، وإن كنّا لا نجد في سيرة حياته التي أمكن الاطّلاع عليها، علامات على هذه السّعادة والطمأنينة، ففي رسالته خيّمت مظاهر التوتّر وعبارات التمزّق والحسرة على جميع صفحاتها. ففي حديثه عن طفولته مثلا نلتمس وعيا حادّا تكوّن لديه منذ صغره، فقد كان والده مسلما، وأمّه مسيحيّة، وقد عاش نوعا من التّناقض والحيرة منذ بداية حياته، وقد توفّيت أمّه وهو ابن سنتين فقط، ومن المرجّح أنّ ذلك ولّد لديه صدمة وعدوانيّة، ونزعة انعزاليّة.

وقد صرّح بذلك في المقطع الآتي من الرّسالة: « كانت شقيقتاي، وقد نالتا قسطا كبيرا من التّعليم في كلّية الأمريكان بالآستانة، لا تثقلان عليّ بالتّعليم الدّيني المسيحي، وكانتا قد درجتا على اعتبار أنّ كلّ ما تحتويه التّوراة والإنجيل ليس صحيحا، وكانتا تسخران من المعجزات ويوم القيامة والحساب، وكان لهذا كلّه أثر في نفسّيتي. كان محرّم عليّ الخروج والاختلاط مع الأطفال الذين هم من سنّي، ولقد عانيت أثر هذا التّحريم في فرديّة تبعدني عن الجماعة فيما بعد» (٢٥).

نظرة الإسلام إلى الإلحاد:

يؤدّي الدّين إلى حريّة الرّوح، أمّا الإلحاد فهو سجن لها، لأنّه عندما يقطع الصّلة بالغيب ويمنع الإيمان، يحرم روح الإنسان من كلّ صفات السموّ، ويجرّد الطبيعة البشريّة من صفات الشّوق والحبّ. وإذا كان الشّرك هو انحراف في

العقيدة، فإنّ الإلحاد غرور مفرط لأنّ الإنسان مهما كان علمه لا يستطيع أن ينكر أنّ الله واجب الوجود وأنّ الكون مخلوق. فالوجود صفة للمخلوق، وليس للخالق، فالله فوق اللّغة وفوق الوصف. ومن ثمّ فمن السّفسطة الحديث عن الوجود وعدم الوجود، فهذا لا يقبله العقل ولا اللّغة.

وحتّى العلماء الذين يخوضون في هذا الغيب المطلق، إنّما يناقضون العلم والمنطق معا ويتاجرون بعرض بضاعة ميتة. فنحن نصغي بانتباه لآرائهم العلميّة في الطبيعة والمادة، ولا نحترمهم عندما يضيعون وقتنا في لغو لا طائل من ورائه في مسائل غيبيّة يستوي فيها الجاهل والعالم.

كان أرسطو يزعم أن الحجر يسقط على الأرض ولا يصعد، لأنّه يحبّ الأرض. وكان العلماء يؤمنون بالأثير ثم تبيّن أنّه خرافة. فالنظريّات العلميّة نفسها غير ثابتة، فكيف بالحديث عن الغيب المطلق؟ ﴿**وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ**﴾. «أي: إنّهم يجادلون في ذات الله وفي صفاته، وفي وحدانيّته، وفي شأن البعث، وينكرون البيّنات، والحال أن الله تعالى شديد المماحلة والمكايدة والمعاقبة لأعدائه. قال الأزهري: المحال: أي القوّة والشدّة»[٢٦].

ليس في التّفكير في الغيب من ميزة سوى تنمية خيال خصب، يسرح المرء ويمرح من خلاله، كما التّيه بين الشواطئ والصّحارى والخلجان، حيث لا يعكّر الصّفوَ إنس ولا جانّ. وكلّما ازداد الإنسان علمًا وخبرة، زاد إيمانه واعترافه بعظمة الله وجلال قدرته وإبداعه، وازداد تواضعا إلى درجة السّجود له عرفانا وتعظيما. وذلك هو مضمون الشّهادة في الإسلام، سواء أدرك المؤمن أبعادها أم لم يدرك. فكلّ ما في الكون يشهد لله بالعظمة والحكمة، إلاّ الملحد. أمّا الصّلاة والسّجود فالجميع يسجد لله بمن فيهم الملحد: ﴿**وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ**﴾.

سجود النّاس هنا هو السّجود الاختياري، فقليل من هؤلاء لا يسجدون

وهم الملحدون. أمّا المخلوقات جميعها فهي خاضعة لقوانين الله وسننه: ﴿**وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ**﴾. ذلك كلام القرآن عن تسيير الكون بذرّاته ومجرّاته لا يخرج عن حكمه شيء. أمّا من يشرك بربّه: ﴿**فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاء فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ**﴾.

الإلحاد في بداياته الأولى:

يعدّ **أبراهام بن عزرا** (١٠٩٢ -١١٦٧م) من أوائل من زرع بذور الشكّ في الكتاب المقدّس، والتّي تطوّرت إلى نشوء الإلحاد في أوروبا مع بدايات القرن السّابع عشر. فقد كان أوّل من شكّك في نسبة بعض الأجزاء من التّوراة لموسى النبيّ، سنة ١١٦٧م، قبل وفاته بقليل، عندما علّق على قول موسى النبيّ، في سفر التّكوين: «واجتاز أبرام في الأرض إلى مكان شكيم إلى بلوطة ممرّا، وكان الكنعانيون حينئذ في الأرض» [٢٧].

فصرّح بأنّ قول موسى: «وكان الكنعانيون حينئذ في الأرض» يعني أنّهم لم يعد لهم وجود أثناء كتابة هذا الحدث، فالكاتب يتحدّث عن طرد الكنعانيين كحدث ماضٍ، وبما أنّ الكنعانيين كانوا متواجدين أثناء حياة موسى، فموسى لم يكتب بعض الأجزاء من سفر التّكوين، ولا بعض الأجزاء من بقيّة الأسفار الخمسة، ورأى **ابن عزرا** أنّ اللّغة التي كُتبت بها التّوراة، لم تكن سائدة في عصر موسى، ولكنّه لم يجرؤ على إعلان آرائه هذه صراحة، بل اكتفى بالتلميح وقال: «ولو فهمت ستدرك الحقيقة. والفاهم يلتزم الصّمت» [٢٨].

وفعلا فقد فُهمت الرّسالة وفكّكت وطوّرت على مرّ أزمنة النّهضة الأوروبيّة. وبعده بقرون وبالتّحديد في سنة ١٦٥١م **أنكر توماس هوبز** نسبة التّوراة لموسى النبيّ، وأدَّعى أنّ الأسفار من التّكوين وحتّى الملوك، إنّما هي من وضع **عزرا** الكاتب، في القرن الخامس قبل الميلاد.

يتعلّق هذا الإلحاد بتجربة خصوصيّة، هي الإلحاد الأوروبيّ أو بالأحرى الإلحاد اليهوديّ المسيحيّ الجديد، الّذي تبلور عقيدة وفلسفة ومذهبا، منذ القرن السّابع عشر بعد **باروخ سبينوزا** (1632- 1677) Spinoza. الذي كان هولنديّا تلقّى تعليما يهوديّا تقليديّا ثمّ درس العلوم الفيزيائيّة وتأثّر خصوصا بكلّ من هوبز (Hobbes) وديكارت (Descartes) فثار على العهد القديم، وانتقده متأثّرا في هذا بآثار ابن حزم في نقده للتّوراة في كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنّحل، عن طريق أبراهام بن عزرا. ثمّ انسلخ عن اليهوديّة الكهنوتيّة التقليديّة، ولكنّه لم يرتدّ عن معتقده، واكتفى بإعادة التّنظير لأحد الأسس القديمة لليهوديّة وهي الحلوليّة والتّي تعرّف بأنّها: «اِعْتِقَاد بِأَنَّ الإله حَالٌّ فِي كُلّ شَيْء» أي أنّ الطبيعة هي الإله وأنّ الربّ هو الطبيعة أو الكون. وهذه الحلوليّة في نظر سبينوزا «تعني أنّ الخالق حلَّ في مخلوقاته تماماً، وتوحَّد بها، وأصبح كامناً فيها حتى أصبح هو هي، وأصبح الخالق والمخلوق والخلق واحداً من جوهر واحد»[٢٩].

تمثّلت أهميّة أبراهام بن عزرا في أنّه ظلّ مرجعا لرجال الدّين اليهود وغير اليهود في مناهج نقد النصّ التّوراتي، وأثّر هذا في سبينوزا، بحيث يمكن اعتباره تلميذا غير مباشر لابن حزم، فقد عاش في قرطبة بلد ابن حزم (٩٩٤-١٠٤٦م)[٣٠].

وقد تعرّض سبينوزا لفكر ابن عزرا في كتبه عديد المرّات، وهو في أصل فكره لا ينفي وجود الإله الخالق، ولكنّه يدمجه في المادّة ويحرّر المادّة (الطّبيعة) من سيطرة «الإله» عليها وتحكّمه وتصرّفه فيها. بذلك أذاب الإله الخالق في مخلوقاته، وجعله عنصرا منها لا حول له ولا قوّة ولا إرادة ولا تدبير. فهو ينكر الإرادة الحرّة للبشريّة وللإله، ويرى أنّ حريّة العقل يمكن أن تحقّق بالفهم العقلاني لمكاننا في الطّبيعة وخضوعنا لقوانينها خصوصا «قانون الانفعالات». ففي النّهاية، هو يعطي استقلاليّة للطبيعة ليمكّن الإنسان من التحكّم فيها تحكّما كاملا مطلقا. والغريب أنّه لم يطلق على «حلوليته الكمونيّة» مصطلحا خاصّا، إذ «أكّد هذه

الحقيقة الأساسيّة بالنّسبة لمنظومته الفلسفيّة في عبارته اللاّتينيّة الشّهيرة «ديوس سيفي ناتورا Deus sive natura» وهي عبارة تعني "الإله أي الطّبيعة". والطّبيعة هي النّظام الكلّي للأشياء، ومن ثمّ فإنّ الإله هو النّظام الكلّيّ للأشياء» (٣١).

تراءى سبينوزا صوفيّا يهوديّا متحرّرا من النّصّ الدينيّ اليهوديّ-المسيحيّ، إذ هيّأ في نظامه الفلسفيّ «للغبطة (Béatitude)» ولكنّها «غبطة» الدّنيا، ومن هنا اعتبر داعيا إلى الإلحاد، حيث جعل الحلوليّة بدون إله (وحدة وجود مادّية) أي ملحدة، أو علمانيّة. وانطلاقا من هذه الهرطقة الصوفيّة اليهوديّة المحضة، بزغت ملامح العلمانيّة من هولندة المسيحيّة الرّافضة (protestante) عن طريق أهمّ كتب سبينوزا، التي نشرت كلّها بعد وفاته، لتشرق على أوروبّا أضواء العقلانيّة والحداثة، في خلط عجيب بين علوم الطّبيعة والاجتماع والنظريّات الاقتصاديّة والعلوم الإنسانيّة والأنتروبولوجيا والألسنيّة وحقوق الإنسان والاستعمار وعلم النّفس، ونقد العقل وفصل الدّولة الأوروبيّة عن الكنيسة.

وعلى رأي عبد الوهاب المسيري فإنّ ظهور سبينوزا «ولّد الإلحاد والعلمانيّة من داخل النّسق الدّيني اليهودي ذاته. ويمكن تقسيم علاقته باليهود واليهوديّة إلى قسمين: علاقة التضادّ على المستوى المباشر، وعلاقة التماثل على المستوى النماذجي» (٣٢).

وهكذا، يبدو سبينوزا، في حقيقته، متذبذبا عقليّا وعقائديّا ووجوديّا ككلّ اليهود، وإن تظاهروا بالعقلانيّة والوجوديّة والماديّة، لأنّ اليهوديّة نفسها معتقد عرقيّ وضعيّ ضيّق. قد لا نتّفق مع ما طرحه الدكتور المسيري في إقراره بأنّ سبينوزا ولّد الإلحاد والعلمانيّة، إذ ظهرت العلمانيّة قبله. ولكن ما يهمّنا هو انتشار الإلحاد بعده، باعتباره عقيدة، فيما سمّي السبينوزيّة (Spinozism).

فقد تأوّل جون تولاند (1670–1722) فلسفته، وكان من أوائل المفكّرين

الّذين اتّخذوا موقفاً عقلانيّاً من الدّين ومن المدافعين عن فلسفة الربوبيّة، أي عن الإيمان بالربّ، من دون حاجة إلى دين أو وحي إلهيّ، وهي أولى حلقات علمنة العقل الغربي. وفلسفته في جوهرها فلسفة حلوليّة. وهو الذي نحت كلمة «بانتيزم pantheism» الإنجليزية عام ١٧٠٥م المشتقّة من الأصل اليوناني "بان" بمعنى "كلّ" و"ثيوس" بمعنى "إلٰه" ثم انتشر منه إلى اللّغات الأوربية الأخرى [٣٣].

نرى أنّ الإلحاد بمفهوم إنكار وجود الإله لم يظهر بعد، باعتباره عقيدة، مع هوبز وسبينوزا وتولاند. ومصطلح الحلول «panthéisme» لا يزيد عن كونه لفظة مستحدثة للدلالة على «وحدة الوجود» الّتي بنى عليها سبينوزا نظامه الفلسفيّ. فإذا كان تولاند من المدافعين عن فلسفة الربوبيّة أي عن الإيمان بالربّ، سواء اعتبر الطبيعة أو العقل أو قانون الانفعالات هو ذلك الربّ، فإنّه ليس ملحدا بمفهوم إنكار وجود الربّ. فأين إلحاد تولاند أو بالأحرى علمانيّته؟ هي «في الإيمان بالربّ دون حاجة إلى دين أو وحي إلهي، وهي أولى حلقات علمنة العقل الغربي»!!

فهذه العلمنة تقتصر على مبدأ واحد، هو إنكار الوحي الإلهيّ، أي التخلّص من النصّ الدينيّ المتمثّل في أسفار الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، ومن الفقه اليهوديّ في التّلمود، ومن فقه الفاتيكان والكنائس المسيحيّة. وظهر ذلك في كتابه المنشور عام ١٧٢٠ بعنوان: "تيترا ديموس" الّذي تضمّن مقالاً قدّم تفسيرات علميّة طبيعيّة للمعجزات الّتي وردت في العهد القديم [٣٤].

ولكن الحياد ليس مفيدا دائما. فجون تولاند هو من رواد الفكر اليهودي، مثل سبينوزا، وهما امتداد وتواصل للمعتقد اليهوديّ وأسسه ومراجعه الدينيّة والفلسفيّة وتاريخه. فالعهد القديم دعوة مفتوحة إلى التّجسيد والحلول والكمون والإلحاد. وأفكار سبينوزا الحلوليّة، أو بالأحرى الإدماجيّة، ليست كلّها جديدة. فقد تأثّر هو وبعده موسى مندلسن (١٧٢٩-١٧٨٦) بفلاسفة العصور الوسطى من اليهود، مثل موسى بن ميمون وابن جبرول، وهذان كانا متأثّرين بالفلاسفة الإسلاميين

الّذين جمعوا في تصوّراتهم لله والخلق والكون بين الإسلام والمشّائيّة والأفلاطونيّة المحدثة. وإذا كان الإلحاد كامنا وجليّا في العهد القديم، وفي الفلسفة اليهوديّة منذ ظهورها في الأندلس، فكيف يكون المسلم ملحدا ويدعو إلى الإلحاد؟

إنّ هذا المسلم وإن أقرّ بإلحاده وأعلنه ودعا إليه مثل إسماعيل أدهم فإنّه لا يلغي الإيمان ولا ينفيه خلافا لسبينوزا. فهو يقول: «أنا ملحد ونفسي ساكنة لهذا الإلحاد ومرتاحة إليه، فأنا لا أفترق من هذه الناحية عن المؤمن المتصوّف في إيمانه». لقد ذكر الاطمئنان مرّتين: «نفسي ساكنة» «ومرتاحة»، وكرّر الإيمان مرّتين: «المؤمن، إيمانه»، وقارن نفسه «بالمتصوّف». أليس هذا جوهر العقيدة؟

ولكن، لمَ اختار إسماعيل أدهم «المؤمن المتصوّف في إيمانه» قارن به «إلحاده» دون غيره من الملحدين مثل ابن الراونديّ أو بعض القرامطة أو بعض الإسماعيليّة الباطنيّة مثلا؟ فللإلحاد «الإسلاميّ» تاريخ حافل طويل يبدأ من القرن الأوّل الهجريّ، ولا نظنّ إسماعيل أدهم يجهله. لعلّه رأى في إلحاد السّابقين إلحادا عبثيّا جاهلا، لا يليق بعقل كعقله وعلم كعلمه. أمّا الصوفيّة ووحدة الوجود والحلول والاتّحاد، وهي العقائد أو المذاهب التي تبنّاها أيضا الحلاّج وابن عربي وجلال الدين الرّومي، وغيرهم ممّن سلك مسلكهم ونهج منهجهم، فكثير منها مقتبس من "فيدانتا" الهند.

ومن قرأ آراء الفيلسوف الهندي شري شنكرا أجاريا(٧٨٨-٨٢٠م) في فلسفة "فيدانتا" عرف جيّدا أنّها لا تبعد عمّا قاله الحلوليّون والاتّحاديون وأصحاب وحدة الوجود، وأنّ ما بيّنه شنكرا وفصّل القول فيه في شرح فلسفة وحدة الوجود أو الفيدانتا ، موجودة في كتب الوجوديّين.

وفي رأي إحسان إلهي ظهير (١٩٤١م ـ١٩٨٧م) فإنّ من يقرأ تعاليم شنكر أجاريا ومؤلّفاته فكأنّه يقرأ ما كتبه ابن عربي وشارحه ابن الفارض ومفسّره في العجم جلال الدين الرّومي، ومن الصّعب التّفريق بين مقولاتهم ومكتوباتهم،

فضلا عن الأسلوب والمنهج والتّعبير [٣٥].

لا نؤيّد هذه المبالغة في المقارنة، ولكنّ فلسفة وحدة الوجود هي من الأفكار المركزيّة عند الصوفيّين المسلمين، وخاصّة عند محي الدّين بن عربي الأندلسي (٥٦٠-٦٣٨هـ/١١٦٥-١٢٤٠م). فهو، كما قال الذّهبي: «قدوة القائلين بوحدة الوجود».

وفي الأندلس نشأ أيضا الفيلسوف اليهوديّ «أبو عمران موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤م) المسمّى عند الأوروبيين (Maimonide) والفيلسوف اليهوديّ ابن جبريل (أو جبرول) وكلاهما قال بوحدة الوجود [٣٦].

لسنا بصدد نقد عقيدة التصوّف عند المسلمين وغيرهم، لا محالة، ولا نقد موقفهم من المعرفة، خصوصا عند شيوخها وأقطابها منذ البسطامي والحلاّج وابن عربيّ والرّومي. ولكن نشير إلى أنّ أعمالهم قوبلت من قبل بعض المسلمين على أنّها ضرب من الإلحاد، ولكن نميل إلى قول ابن حجر: «صنّف ابن عربي التّصانيف في تصوّف الفلاسفة وأهل الوحدة، فقال أشياء منكرة، عدّها طائفة من العلماء مروقا وزندقة، وعدّها طائفة من العلماء من إشارات العارفين ورموز السّالكين، وعدّها طائفة من متشابه القول» [٣٧].

ومع ذلك لا مجال للمقارنة بين ابن عربي وبين سبينوزا أو تولاند، من حيث الإيمان والمعتقد، وحتّى الأحوال الفكريّة والاجتماعيّة.

ارتقى الإلحاد إلى مرتبة الحلّ، أو الفكر المخلّص، في القرن الثّامن عشر، مع كثير من الأدباء والفلاسفة، ثم أصبح عقيدة في القرن التّاسع عشر مع العلماء الماديّين. فهذا القرن هو قرن الطبيعيّين والبيولوجيين، وقرن النظريّات في النّشوء والارتقاء والصّراع من أجل البقاء، وهذه العقيدة لا تعني بالضّرورة إنكار الخالق، وإنّما إنكار تصرّف الخالق في خلقه، أي إنكار الوحي الإلهيّ بأيّة صورة كان ذلك الوحي. فسبينوزا لا ينكر «الصّانع» بما أنّه يقرّ بوجوده ولو «مدمجا» في الطّبيعة. ولكن في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر، اندمج التّنوير المسيحيّ مع التنوير

اليهوديّ (halakka) ليبرز هذا الفكر كحلّ أفضل ومنتظر للبشر، فكان من الضروريّ أن يكون الإلحاد بمفهوم «إنكار وجود الربّ» أساسا لكلّ النظريّات العلميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والأنثروبولوجية والأخلاقيّة.

لم تظهر أصالة سبينوزا في تطبيق الفلسفة على نصّ مقدّس، أي لم تتمثّل في مقاربة الموضوع من زاوية فلسفيّة، فهذا مسلك قديم ومتوفّر في تجارب عدّة من التّراث اليهودي والمسيحي والإسلامي، وليس أيضا في نقد النّصوص نقدا منهجيّا داخليّا وخارجيّا، ولا في المبادئ التي أسقطت على تلك النّصوص أو استُخرجت منها، وخاصّة في الفصل السّابع من رسالة اللاّهوت والسّياسة، وإنّما هي جوانب أخرى تعلّقت بالمزج بين المنهج النّقدي أوّلا، الذي يتيح حريّة معالجة أوسع، وبين التأويلات الرّسمية للكتاب المقدّس وبالخصوص التّوراة، والدّعوة المبكّرة إلى حقّ معالجة النّصوص باعتبارها شيئا طبيعيّا، تقليدا للمنهج العلمي في تعامله مع المادّة، وتأثّرا بمنهجيّة فرانسيس بيكون(١٥٦١-١٦٢٦).

لم يخرج سبينوزا عن مقرّرات الفكر اليهودي في فهم التّوراة، وإنّما أعطى للتّأويلات الحرّة مساحة عظيمة اقتداء بالحلاّج وابن عربي، وليس الغرض من ذكر ذلك، كما لاحظ حسن حنفي الوقوع في منهج الأثر والتأثّر، وإنّما إثبات المشكلات المشتركة والحلول المشابهة [٣٨].

عاش سبينوزا في وسط حضاري مزدهر بالثّقافات والأجناس حيث تداخلت روافد التّاريخ والسياسة واللاّهوت، فكان لا بدّ من الخوض في هذه الثلاثيّة، وبيان وجوه التّلاقي والافتراق بينها. وقادته تأمّلاته إلى أنّ جدل الوحي والتّاريخ أو النصّ والواقع، لا يؤدّي إلى التّجانس، فالوحي يقوم على قيم الرّحمة والحلم، أمّا التّاريخ فتحرّكه التّجربة والمصلحة، ولا يلتقي مع أهداف الدّين السّامية، وليس الرّبط بين التوسّع في العلم والفضيلة منزلة حتميّة، كما أنّ النّزعة التبريريّة الدفاعيّة ليست مقترنة بسعة العلم، كما اشتهر ذلك في أدبيّات العصر الوسيط.

وفي التّجربة اليهوديّة نجد روابط قويّة بين السّلطة السياسيّة والدّينيّة، وهذا التّحالف يقضي في الغالب على هواجس الحريّة والتقدّم لدى الفرد والمجتمع، وكثيرا ما أُخضع الدّين لمعاضدة السّياسة فكانت توجّهه لغاياتها، وإنّه لمكسبٌ للدّين أن يتحرّر من سلطة السّياسة، بشرط ألاّ تقصيه عن الحياة. وهذا التّنازع الفلسفي والجدلي هو لبّ فلسفة الإسلام وواقعيّته في صلته بالسّياسة ونظام الحكم. كما أنّه على النّقيض من ذلك، أحد أسباب الانغلاق الاجتماعي في الحياة اليهوديّة وعلاقتها بالآخرين. أمّا في التّجربة المسيحيّة، فقد كانت الدّولة مرتبطة بالكنيسة ارتباطا وثيقا.

ورغم أنّ سبينوزا تجاوز هذا الارتباط، نحو استقصاء أسس الثّقافة الكنسيّة، من أجل نقضها، والمنظومة الفكريّة والمعرفيّة التي ترتكز عليها، من أجل هدمها، وإلغاء الحقّ السّياسي للاّهوت، فإنّه اهتمّ في كتابه: رسالة في اللاّهوت والسّياسة، برفع اتّصال الدّين بالسّياسة، باعتباره ضرورة معتبرة عقليّا ودينيّا.

صدر هذا الكتاب عام ١٦٧٠ باللّغة اللاّتينية إلاّ الشّواهد من التّوراة، فكانت باللّغة العبريّة، قبل أن تترجم إلى اللّغات العالميّة الأخرى، وصدر الكتاب بدون ذكر اسم سبينوزا، لأنّه كان يهوديّا مرانيا، من يهود اسبانيا الذين تعرّضوا للاضطهاد مثل الموريسكيين العرب والمسلمين. كان عمره لم يتجاوز الأربعين عندما أصدر هذا الكتاب، وأراد أن يقنع القوم بأنّ حريّة التفلسف لا تهّدد الإيمان ولا أمن الدّولة، وفي سبيل ذلك كان لا بدّ له من خوض معركة ضارية ضدّ عدد ضخم من الأحكام المسبقة والتّراكمات السلبيّة التي رانت على الأذهان والقلوب، فحوّلت الدّين إلى قوالب جوفاء من العبادات الفاقدة للمعاني والحرارة والحرقة، والتصدّي للأفهام الخاطئة والمنحرفة التي استقرّت في الأذهان [٣٩].

لا ندري إن كان إسماعيل أدهم قد اطّلع على هذه التّجارب الفكريّة المتعدّدة التي ذكرنا بعض أمشاجها وتحوّلاتها في الفكر اليهودي والمسيحي

والإسلامي، ولكنّ تجربته السّريعة والموجعة، كانت محكومة بسياق اجتماعي وحضاري معقّد، لم يستطع التأقلم معه، فاختار الإلحاد ثمّ الانتحار، تعبيرًا عن رفض قاطع، لم تشرق في أرجائه ولو بارقة أمل.

*** هوامش البحث ***

١ - إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، ص،٨. نشر أوّلا في مجلّة الرّسالة، عدد: أغسطس ١٩٣٧م، ص٣٦. انظر أيضا: أحمد الهواري، الأعمال الكاملة لإسماعيل أدهم، دار المعارف، مصر، ١٩٨٦م، ج٣، ص٨٠. ويُذكر أنّ الرّسالة كانت ردّا على محاضرة الشّاعر أحمد زكي أبو شادي، وكان صديقا له، والتي نشرها تحت عنوان: عقيدة الألوهة.

٢ - الزَّبيدي (ت: ١٢٠٥هـ) تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية،١٩٩٤م، القاهرة، ج٩، ص١٣٥.

٣ - ابن منظور (ت: ٧١١هـ) لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، ١٤١٤هـ، ج٣، ص٣٨٩.

٤ - الرّاغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدّار الشّامية، دمشق، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤١٢هـ. ج١، ص ٧٣٧.

٥ - ابن عابدين(١١٩٨-١٢٥٢هـ/ ١٧٨٤-١٨٣٦م) ردّ المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطّبعة الثانية، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ج٤ ، ص٢٤١. هو محمّد أمين بن عمر الشّهير بابن عابدين إمام الحنفيّة في عصره. وتعريفه هذا انتحله سعدي أبو حبيب في «القاموس الفقهي» ولم يشر إلى مصدره.

٦ - البُجَيْرَمِيّ المصري الشّافعي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، لبنان، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م،ج ٤، ص ٣٥.

٧ - الموسوعة الفقهية الكويتيّة، إصدار وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، دار السلاسل، الطبعة الثانية، الكويت.١٤٢٧هـ، ٢٠٠٤م.ج٢١، ص٣١.

٨ - الموسوعة العربيّة العالميّة، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، الرياض، ١٩٩٩. ج٢، ص٥٢٨.

٩ - شمس الدّين الذّهبي (ت: ٧٤٨هـ): تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطّبعة الأولى، ٢٠٠٣م. ج٨، ص ٨٣٧.

١٠ - سليمان الخراشي، ثقافة التّلبيس: انتحار إسماعيل أدهم، دار الإيمان، الرياض،١٤٣٢هـ، ص٥.



١١ - ابن عجيبة، البحر المديد، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ج٢ ، ص٥٧٩.
١٢- خير الدّين الزّركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، أيار، مايو ٢٠٠٢م.ج١، ص٣١٠.
١٣ - عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين، مكتبة المثنّى، بيروت، ودار إحياء التراث العربي، بيروت،١٩٥٧م ،ج٢، ص٥٨.
١٤ - رجاء النقّاش، تأمّلات في الإنسان، دار المرّيخ، الرياض، ١٩٨٩. ص٥٧.
١٥ - يوسف الدّجوي، مجلّة الأزهر، المجلّد الثاني، سنة ١٣٥٦هـ، ص،٤٨٧-٦١٥.
١٦ - فريد وجدي، لماذا هو ملحد؟ مجلّة الأزهر، عدد: رجب ١٣٥٦هـ، ص،٤٥٧-٤٧٥.
١٧ - أحمد زكي أبو شادي، مجلّة الإمام، عدد: سبتمبر ١٩٣٧م.
١٨ - مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين، دار إحياء التراث العربي بلبنان، الطبعة الثانية، بيروت ١٤٠١ه/ ١٩٨١م. ج٢ ، ص٤٠٢.
١٩ - إسماعيل أدهم: لماذا أنا ملحد؟ ص٨. سبق ذكره. ولودفيج بوخنر(١٨٢٤-١٨٩٩) (Ludwig Büchner) هو فيلسوف ألماني مادي، ملحد.
٢٠ - جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة عدد: ٧٦، أبريل ١٩٨٤، ص ٦٩.
٢١ - اعترافات القدّيس أوغسطين، الجزء الأوّل، عـرَّبه: القمّص قزمان البراموسي، مكتبة النّور بمصر،١٩٥٣، ص٩٩.
٢٢ - إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، ص٧. سبق ذكره.
٢٣ - مجلّة الثقافة العالميّة، مقابلة مع ماريو فارغاس يوسا، العدد:٥٠، يناير ١٩٩٧.
٢٤ - لماذا أنا ملحد، ص ٨. سبق ذكره.
٢٥ - المرجع السّابق، ص ٥.
٢٦ - محمد سيّد طنطاوي، التّفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطّباعة والنّشر، الفجالة، الطّبعة: الأولى، القاهرة، ١٩٩٨.ج ٧، ص ٤٥٨.
٢٧ - سفر التّكوين، ١٢: ٦.
٢٨ - ريتشارد أليوت فريدمان، من كتب التّوراة؟ ترجمة: عمرو زكريا، دار البيان للنّشر، القاهرة،٢٠٠٣م. ص ١٨.
٢٩ - عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة، دارالشّروق القاهرة، ٢٠٠٣م، ج٣، ص٧٢.
٣٠ - أحمد شحلان: التّراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلاميّة، المملكة المغربية، الطبعة الأولى،١٤٢٧هـ ،٢٠٠٦م، ص ٢٤٨.

٣١ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهوديّة. ج٣، ص٧٠، سبق ذكره.

٣٢ - المرجع السّابق، ج٣، ص١٠١.

٣٣ - عبد الوهاب المسيري، ج١، ص ٣٩٢. سبق ذكره. وجون تولاند (John Toland) (1670– ١٧٢٢) لم يفرط في الإيمان المسيحي، لكن اعتمد العقل والمنطق ليثبته، مثلما فعل ديكارت في الكوجيتو، فما لا يمكن إثباته بالعقل والمنطق يجب رفضه.

٣٤ - المرجع السّابق، ج٣، ص ١٢٠.

٣٥ - إحسان إلهي ظهير (ت: ١٤٠٧هـ): التَّصَوُّفُ: المنشَأ وَالمَصَادر، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. ص١٢٢.

٣٦ - يوسف سليم جشتي، تاريخ التصوّف، طبعة مجمع العلماء، أوقاف لاهور، ١٩٧٦م. ص ٣٠.

٣٧ - ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلاميّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٢م.ج٧، ص ٣٩١. وانظر: الفتح الربّاني من فتاوى الإمام الشّوكاني، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء –اليمن،٢٠٠١، ج٢، ص١٠٣١.

٣٨ - سبينوزا، رسالة في اللاّهوت والسّياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التّنوير، الطبعة الأولى، بيروت،٢٠٠٥م. ص.٨

٣٩ - المارانوس Marranos، مصطلح أطلق في الأصل على يهود الأندلس، الذين تحوّلوا إلى المسيحيّة طوعًا أو قسرًا، والذين ظلّ بعضهم يمارسون دينهم اليهودي سرًا. انظر: هدى درويش أسرار اليهود المتنصّرين، في الأندلس، عين للدّراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٧. ص٢.

* المصادر والمراجع *

١- إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، مجلّة الرّسالة، عدد: أغسطس ١٩٣٧م.

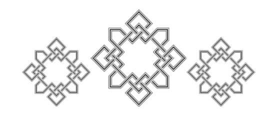
٢- الرّاغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدّار الشّامية، دمشق، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

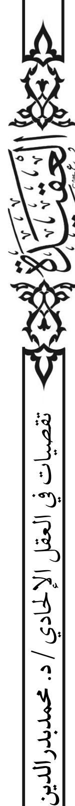
٣- اعترافات القدّيس أوغسطين، الجزء الأوّل، عـرَّبه: القمّص قزمان البراموسي، مكتبة النّور بمصر،١٩٥٣م.

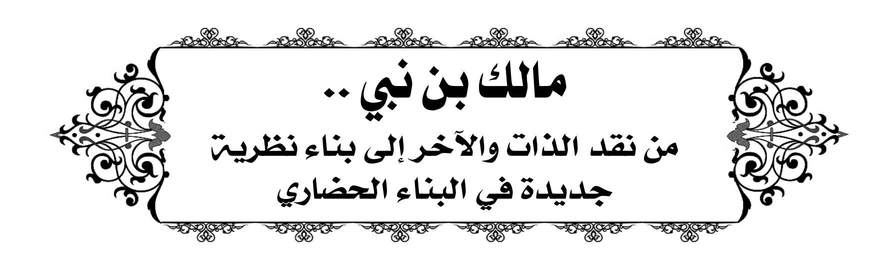
٤- البُجَيْرَمِيّ المصري (ت:١٢٢١هـ) حاشية البجيرمي على الخطيب، دار الفكر، لبنان، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٥- يوسف سليم جشتي، تاريخ التصوّف، طبعة مجمع العلماء، أوقاف لاهور، ١٩٧٦م.

٦- شمس الدّين الذّهبي، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٧- الزَّبيدي (ت: ١٢٠٥هـ) تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، القاهرة،١٩٩٨م.
٨- سبينوزا، رسالة في اللاّهوت والسّياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التّنوير، الطبعة الأولى، بيروت،٢٠٠٥م.
٩- أحمد شحلان، التّراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المملكة المغربية، الطبعة الأولى،١٤٢٧هـ ،٢٠٠٦م.
١٠- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة عدد: ٧٦، أبريل ١٩٨٤م.
١١- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين، دار إحياء التراث بيروت لبنان،١٤٠١ه/ ١٩٨١م.
١٢- إحسان إلهي ظهير، التَّصَوُّفُ: المنشَأ وَالمَصَادر، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، الطبعة الأولى،١٩٨٦م.
١٣- ابن عابدين(ت:١٢٥٢هـ) ردّ المحتار على الدرّ المختار، دار الفكر، بيروت، الطّبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
١٤- ريتشارد أليوت فريدمان، من كتب التّوراة؟ ترجمة عمرو زكريا، دار البيان للنشر، القاهرة ،٢٠٠٣م.
١٥- أحمد الهواري، الأعمال الكاملة لإسماعيل أدهم، دار المعارف، مصر، ١٩٨٦م.
١٦- عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة، دار الشّروق،القاهرة، ٢٠٠٣م.
١٧- رجاء النقّاش، تأمّلات في الإنسان، دار المرّيخ، الرياض، ١٩٨٩.







مالك بن نبي ..

من نقد الذات والآخر إلى بناء نظرية جديدة في البناء الحضاري

أ.د. مصطفى النشار

تمهيد

يحتل مالك بن نبي من فلاسفة العالمين العربي والإسلامي المحدثين والمعاصرين مكانة متميزة لأنه كان أبرزهم اهتماما بفلسفة الحضارة والتاريخ المعاصرين ولا ينافسه في ذلك إلا محمد اقبال ، وتعدّى اهتمامه بهذا المجال الحيوي التركيز على الدرس النظري إلى التركيز على كيفية استخدام مقولاته ونظرياته في وضع نظرية جديدة تكون جديرة بصورة النهضة إلى العالم الإسلامي من جديد.

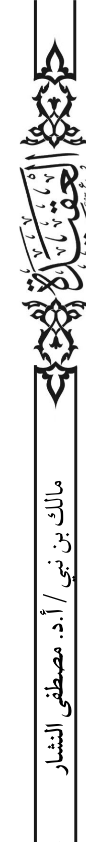
وقد نجح إلى حد كبير في وضع هذه النظرية العامة في تفسير الحضارات وجعل نقطة البداية فيها هي الروح الدينية إذ عدّ الفكرة الدينية هي الأساس في أي تغير حضاري ليس في الحضارة العربية الإسلامية وحدها، بل في كل الحضارات السابقة عليها واللاحقة لها. ومن ثم فقد بنى تحليلية لواقع العالم الإسلامي ودراسة طريق نهوضه من خلال هذه النظرية التي تستند على ثلاثة عناصر هي : الإنسان – التراب- الزمن. وكم كان أصيلاً أيضاً في تحليله للحضارات الإنسانية عموماً استناداً على هذه العناصر، وكم كان أصيلاً أيضاً في تحليلاته الجزئية لكل واحد من هذه العناصر ومحاولته من خلال هذه التحليلات خلق الدافعية لدى العرب

والمسلمين للعودة إلى الريادة الحضارية من جديد.

وقبل الخوض في التعرف على هذه النظرية البديعة وتحليلات صاحبها المبدعة يجدر بنا أن نتساءل : من هو مالك بن نبي؟!

- **أولاً : حياته وتطوره الفكري**[1]:

إنه مالك بن عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي الذي ولد بمدينة تبسة التابعة لولاية قسنطينة شرق الجزائر، وكان ذلك في الأول من يناير عام ١٩٠٥ الموافق ٥ من ذي القعدة عام ١٣٢٣هـ. وقد ولد لأب يعمل موظفاً بالقضاء الإسلامي. ومن ثم فقد ترعرع في أسرة محافظة متوسطة الحال حيث قيل إنّ والدته اضطرت للعمل بالحياكة وباعت أثاث منزلها لتستطيع الانفاق على تعليمه هو وأخوته. اما بلدة تبسة التي ولد فيها وقضى معظم طفولته بين أرجائها فكانت أقرب إلى البداوة منها إلى المدينة ومن ثم كان الحضور الفرنسي فيها قليلاً رغم أن الاحتلال الفرنسي كان جاثماً على الجزائر جميعها. وقد تلقى تعليمه الأولي في هذا الوسط الريفي الهادئ بعيداً عن المدن الكبيرة. وبالطبع فقد تلقى دروسه في المساجد ودرس القرآن الكريم وفي ذات الوقت التحق بمدرسة فرنسية حصل منها على الشهادة الابتدائية. ثم انتقل بعد ذلك إلى قسنطينة ليكمل تعليمه هناك.



والملاحظ على هذه النشأة أنها نشأة مزدوجة التأثير على فيلسوفنا إذ إن التعاليم العربية الإسلامية كانت قرينة التعاليم الغربية الفرنسية؟ ففي الوقت الذي تأثر فيه آنذاك بصديق له كان دائم الاستشهاد بآيات القرآن الكريم وكذلك بأبناء بلدته الذين اعتصموا بالإسلام ديناً وباللغة العربية لغة حتى لا تذوب هويتهم في هوية المستعمر ، نجده قد تأثر كذلك بمعلمه الفرنسي " مارثان" الذي علمه تذوق اللغة والآداب الفرنسية.

وقيل إنّ بن نبي قد طالع في هذه الفترة كتابين هامين كان لهما أكبر الأثر في

حياته الفكرية بعد ذلك هما " الإفلاس المعنوي : هل هو للسياسة الغربية في الشرق ؟" للشاعر الإسلامي أحمد محرم، و" رسالة التوحيد " للإمام محمد عبده وقد اكتشف من خلالهما كثيراً من أوضاع العالم الإسلامي. وإلى هذه الفترة أيضاً يرجع اهتمامه بكتابات عبد الرحمن الكواكبي وخاصة كتابه " أم القرى" وكذلك بكتابات عبد الحميد بن باديس والمجلة التي كانت تصدرها جمعية العلماء المسلمين برئاسته " مجلة الشهاب" .

ولم يمنعه هذا الاهتمام بهؤلاء المفكرين الإسلاميين الكبار وكتاباتهم من الاهتمام في ذات الوقت بقراءة عددٍ من الكتابات الفرنسية للمفكرين الفرنسيين، وكذلك لم يمنعه ذلك من التردد على البعثات التبشيرية الانجليزية حيث تعرف على الإنجيل وناقش هؤلاء المبشرين في أدق أفكارهم.

إن هذه النشأة مزدوجة الثقافات أثرت أبلغ الأثر في تكوين بن نبي الفكري وجعلته يفكر لأول في زيارة باريس وهو في العشرين من عمره ليبدأ مرحلة فكرية جديدة في حياته يمكن أن نطلق عليها مرحلة التنقل والسفر، ولما كان أبرز ما فيها هو استقراره مدّة في باريس فيمكن أن نطلق عليها أيضاً المرحلة الباريسية حيث كان قد خاض تجربة سفر فاشلة إلى باريس قبل ذلك وكانت قصيرة الأمد عاد بعدها إلى مسقط رأسه حيث حاول الاهتداء إلى عمل يناسبه فعمل في محكمة فلو التي وصل إليها في مارس عام ١٩٢٧م " ووفر له هذا العمل الاحتكاك المباشر بقضايا الشعب وفئاته البسيطة مما كان له كبير الأثر على تفتح عقله على حالة بلاده وحال البسطاء من شعبها في ظل الاحتلال. وقد استقال من هذا المنصب بعد حوالي عام من توليه أثر نزاع مع كاتب فرنسي لدى المحكمة المدنية، ولم يدم تردده طويلاً حال تفكيره في العودة إلى باريس حيث أعاد الكرة وسافر إليها عام ١٩٣٠ م لتطول سفرته هذه المرة حيث كان الهدف علمياً في الأساس ؛ وقد حاول في البداية أن يدرس الحقوق بمعهد الدراسات الشرقية إلا أنه

لم يسمح له بذلك حيث كان هذا النوع من الدراسات الإنسانية الحقوقية غير مسموح به للجزائريين، ورغم تأثره الشديد بذلك إلا أنه تحول إلى الدراسات العلمية العملية حيث التحق بمدرسة اللاسلكي ليتخرج مساعد مهندس مما جعله متخصصاً في التكنولوجيا ومهتماً بها بعد ذلك، وكان تخرجه في هذه المدرسة عام ١٩٢٥م.

وقد انغمس بن نبي في هذه السنوات الدراسية العلمية في الحياة الفرنسية تماماً واختار الإقامة في باريس بدليل أنه تزوج من امرأة فرنسية أسلمت على يديه. وبدأ يوسع من علاقاته الفكرية والثقافية في باريس حيث التقى فيها بشكيب ارسلان -داعية العروبة والإسلام المعروف – كما التقى هناك أيضاً بغاندي الزعيم الهندي الشهير وصار له ذلك الحضور المميز في أوساط المغاربة والجزائريين حتى لقب آنذاك بزعيم الوحدة المغربية. كما استطاع أن يقيم جسور التواصل مع أبناء جاليات أخرى كانت تعاني هي الأخرى من الاحتلال.

والطريف أنه بعد هذه الرحلة الباريسية والإقامة الطويلة فيها حاول العودة إلى الجزائر والاستقرار فيها لكنه لم يوفق إلى ذلك حيث لفت انتباهه أن بلاده تحولت تحت يد الاحتلال من زراعة القمح إلى زراعة العنب التي تصنع منه الخمور للفرنسيين المحتلين، ولم يعجبه ذلك وبدلاً من أن يكافح لمواجهته داخل البلاد، عاد إلى فرنسا مرة أخرى وكان ذلك في عام ١٩٣٩م حيث تفرغ للعمل الفكري فعمل صحفياً في جريدة اللوموند وزاد اهتمامه بقضايا بلاده ومشكلات العالم الإسلامي وبدا ذلك بوضوح حينما بدأ يكتب سلسلة من المؤلفات المهمة مثل كتابه عن " الظاهرة القرآنية" عام ١٩٤٦م ثم كتابه " شروط النهضة " عام ١٩٤٩م الذي طرح فيه لأول مرة مفهوم القابلية للاستعمار، وكذلك كتابه " وجهة العالم الإسلامي" عام ١٩٥٤م. ولما قامت الثورة الجزائرية المسلمة في ذلك العام تفاعل معها كثيراً. وفكر في الرحيل إلى القاهرة التي كانت في تلك الفترة تحتضن

كل حركات التحرر الوطني وتتبنى كل قضايا التحرر وتدافع عن قيم العروبة والإسلام بكل ما أوتيت من قوة. ومن ثم كان قراره بالسفر إلى القاهرة ليستقر فيها أعواماً عدّة من عام ١٩٥٦ حتى عام ١٩٦٣. وهذه الفترة من حياته يمكن أن نطلق عليها المرحلة القاهرية حيث اختلفت وتمايزت عن مراحل حياته السابقة، إذ إنه أتقن العربية وبدأ يحاضر بها في عددٍ من المعاهد والجامعات ، وكم رحبت به المنتديات الفكرية للمفكرين والمثقفين المصريين والعرب بالقاهرة وتوالت أعماله الفكرية الجادة في القاهرة حيث أصدر أول كتاب باللغة العربية وبخط يده كتاب "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة" ثم كتاب "تأملات في المجتمع العربي" وكتاب " ميلاد مجتمع" وكذلك كتاب " حديث البناء الجديد ". كما كتب في تلك الأثناء عام ١٩٥٧م كتاب " النجدة " الشعب الجزائري يباد " وكتاب "مشكلة الثقافة" عام ١٩٥٨م. ولكل هذا النشاط الفكري المميز تم اختياره مستشاراً للمؤتمر الإسلامي بالقاهرة. وتأثرا بحركة التحرر الأفريقي التي كانت تقودها مصر في عهد جمال عبد الناصر كتب كتابه " فكرة الافريقية الأسيوية " عام ١٩٥٦".

أما المرحلة الأخيرة من حياته وهي ما يمكن أن نطلق عليها مرحلة الاستقرار بالجزائر والمزاوجة بين العمل الفكري والعمل الدعوي العملي فقد كان يطمح فيها إلى أن يرى أفكاره ذات تأثير على بني وطنه إذ إنّه عاد إلى الجزائر بعد الاستقلال عام ١٩٦٣م ليتولى عدداً من المناصب العامة التي تركزت في حقل التعليم الذي كان يعدّه الأساس المتين لتكوين جيل جديد يحمل عبء النهضة والتقدم للوطن. فقد عين عام ١٩٦٤م مديراً للتعليم العالي وقام بمهمته خير قيام ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ولم يتوقف عن الأعمال الفكرية النظرية حيث واصل سلسلة مؤلفاته المتميزة فكتب عام ١٩٦٤م " آفاق جزائرية " و " انتاج المستشرقين " عام ١٩٦٨م وكذك " الإسلام والديمقراطية " في نفس العام. وبدأ كتابة مذكراته التي ظهر منها عام ١٩٦٥م" مذكراته شاهد للقرن - الطفل".

ولما أتى العام ١٩٦٧م استقال من مناصبه التنفيذية وفضل التفرغ للعمل الإسلامي والتوجيهي حيث ساهم بنشر المقالات المتتابعة في الصحف الجزائرية وخاصة في مجلة " الثورة الافريقية African revolution " التي خصها بمقالات عن تصوراته الفكرية لاشكاليات الثقافة والحضارة والمجتمع ، وقد نشرت هذه المقالات في كتبه بعد ذلك. وقد كتب في نفس الفترة كتباً مهمة منها " مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" عام ١٩٧٠م الذي عده بعضهم من أهمّ ما كتب باللغة العربية في القرن العشرين، والجزء الثاني من مذكراته " مذكرات شاهد للقرن - الطالب" عام ١٩٧٠ أيضاً. وفي على ١٩٧٢م نشر " المسلم في عالم الاقتصاد " و " بين الرشاد والنية" ومن أبرز ملامح هذه المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية، تلك الندوة الأسبوعية التي كان يعقدها في بيته والتي كان يحضرها الشباب المثقف وكذلك كثير من العاملين في وزارة الأوقاف والشئون الدينية. وقد حث هؤلاء على مواصلة هذه الملتقيات النوعية لتوعية الأجيال الصاعدة بقضايا الأمة، وبناء عليه قامت الدولة بافتتاح مسجد بالجامعة المركزية. ويبدو أنه لشدة نجاح هذه الندوات واستمراريتها قررت الدولة تكريما لشخصه أن تحولها إلى ملتقى دائم للفكر الإسلامي يقام كل عام فى الجزائر.

ولم يتوقف نشاط مالك بن نبي في هذه المرحلة عند حدود بلاده الجزائر، فقد قبل دعوة سورية لإلقاء محاضرة بسوريا عام ١٩٧٢م. وقد اختار لها عنواناً موحياً هو" دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين ". وقد عُدّت هذه المحاضرة من قبل مؤرخيه أشبه بالوصية التي أوصى بها مالك بن نبي المسلمين قبل وفاته. وقد توفى مالك بن نبي بعد ذلك بحوالي عام حيث كانت وفاته يوم ٣١ أكتوبر ١٩٧٣م في الجزائر العاصمة بعد هذه الحياة الطويلة الحافلة بالعطاء الفكري والعمل الذي أسهم بشكل كبير في تدعيم حركة التنوير والتحرر العربيين على مدى أكثر من خمسين عاماً في القرن العشرين عانى فيها ما عانى مثل كل

العرب من تبعات الاستعمار وعاصر حركات مقاومته كما شهد انكسارات العرب وانتصاراتهم، فقد غادر مصر في عام ١٩٦٧م وهو عام النكسة ومات في الجزائر بعد أن استمتع كغيره من العرب بسماع أخبار النصر الذي تحقق على يد الجيش المصري والجيوش العربية في السادس من أكتوبر عام ١٩٧٣.

- **ثانياً : نظريته في البناء الحضاري:**

إن قضية القضايا عند مالك بن نبي هي نهضة المسلمين والبحث عن كيفية هذه النهضة وقبل ذلك عن معوقاتها منذ غروب شمسها بعد انتهاء عصر دولة الموحدين في الأندلس. لكن معالجة بن نبي لهذه القضية إنما تأخذ منهجاً فكرياً أصيلاً كل الأصالة لأنه يربطها ويصل إليها عبر نظرية في البناء الحضاري هي من الأصالة والعمق بحيث ينبغي أن نتوقف عندها أولاً، ولعل السؤال الجوهري المبدئي فيها هو: ما هي الحضارة ؟!

إن تعريفه للحضارة ينبثق من رؤية ثابتة مؤداها أن الحضارة فكرة أو هي نتاج فكرة لكن هذه الفكرة ليست بعيدة عن المجال الحيوي الذي تنشأ فيه ؟ فقد عرف بن نبي الحضارة في كتابه " مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" قائلاً : " إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ (٢)"، كما عرفها في كتابه " شروط النهضة " قائلاً : " إنّ الحضارة مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي (البيولوجي) حيث ينشأ ويتقوى هيكلها وبين المجال الفكري حيث تولد وتنمو روحها (٣) ". ومن هاتين الزاويتين يعيد تعريف الحضارة بشكل أكثر شمولاً فيقول "إنّها جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره (٤) ".

وينحل البناء الحضاري في رأيه إلى عناصر ثلاثة هي الإنسان والتراب

والوقت وهو يصوغها في معادلة أشبه بالمعادلات الرياضية هي :

حضارة = انسان + تراب+وقت[٥] .

وقبل أن يسارع أحدنا إلى نقد هذه المعادلة بقوله إن هذه العناصر الثلاثة متوفرة لدينا كما لدى الأمم الأخرى ومع ذلك فلا توجد الحضارة بمعناها الوثيق إلا لدى أحدها فقط فلماذا غابت عن الأمم الاخرى ؟!

يجيبنا بن نبي على هذا الاعتراض قائلاً: إن الماء نتاج للهيدروجين والاكسجين وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلقائياً ! ولذا قيل إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل (ترتيب) ما بدونه لا تتم عملية تكون الماء. وبالمثل فإن هناك ما يطلق عليه (مركب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض. ويرى مالك بن نبي أن هذا المركب حسب رؤيته وما يدل عليه التحليل التاريخي في رأيه – هو الدين، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ [٦].

إن الحضارة في رأيه " لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها " فهكذا كان الأمر في الحضارة الإسلامية وكذلك في الحضارة المسيحية ولعله " ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية " وفي البراهمية نواة الحضارة البرهمية"[٧].

وعلى ذلك فهو يعتقد أن المدنيات الإنسانية حلقات متصلة تتشابه في أطوارها مع أطوار المدينة الإسلامية والمسيحية ؛ إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية، ثم يبدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها بعد أن تفقد الروح ثم العقل"[٨].

إنه يؤمن اذن بدورانية التاريخ وبأن كل حضارة من الحضارات تمر بأطوار

معينة من البناء إلى السقوط والانهيار، وهو يعتقد أن منحى السقوط الذي تغلقه عوامل نفسية أحط من مستوى الروح والعقل، وطالما أن الإنسان في حالة يتقبل فيها توجيهات الروح والعقل الفردية فهو في الطريق إلى الحضارة ونموها، حيث إن هذه العوامل النفسية تختزن بطريقة ما فيما وراء الشعور، وفي الحالة التي تنكمش فيها تأثيرات الروح والعقل، تنطلق الغرائز الدنيا من عقالها لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياه البدائية. وهو يضرب المثل هنا بالحضارة العربية الإسلامية، إذ كان أساسها أن الدين قد بعث في المسلم روحاً محركة للحضارة، فلم يلبث بعد مرحلة قضاها في الخلافات والحروب أن عاد إلى حيث هو الآن، انساناً بدائياً "(٩).

وعلى ذلك فإن أي حضارة " تقع بين حدين اثنين هما : الميلاد والأفول ... والمنحنى البياني لا يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل وبينهما طور وسيط هو : الأوج، وبين الطورين الأولين يوجد بالضرورة توازن معين يشير إلى تعاكس في الظاهرة، فطور الأفول النازل هو عكس طور النهضة الصاعدة وبين الطورين يوجد بالضرورة اكتمال معين هو طور انتشار الحضارة وتوسعها(١٠)".

إن الدورة الحضارية تتم إذن على هذا المنوال " إذ تبدأ حينما يدخل التاريخ فكرة دينية معينة، وتنتهي حينما تفتقد الروح نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح. وقبل بدء دورة من الدورات الحضارية أو في بدايتها يكون الإنسان في حالة سابقة للحضارة، أما في نهاية الدورة فإن الإنسان يكون قد تفسخ حضارياً وسلبت منه الحضارة تماماً فيدخل هنا في عهد ما بعد الحضارة"(١١).

وإذا كان هذا الإنسان هو في الأساس باني الحضارة وعلى يديه أيضاً تنتهي ، فإنه بلا شك يعد العنصر الأهم في البناء الحضاري، فلكي توجد الحضارة لابد من الإنسان القادر على استخدام العنصرين الآخرين: التراب والوقت للوصول إلى

الهدف : بناء الحضارة والتفوق الحضاري. ولكي يؤثر الإنسان الفرد في تركيب التاريخ وصنع الحضارة فإنه يؤثر في مجتمعه ككل بثلاثة مؤثرات : أولاً : بفكره وثقافته وثانياً : بالعمل وثالثا : برأس المال " [١٢].

أما الثقافة فهي التي يكتسبها الفرد بصورة عملية من بيئته ومجتمعه إذ إنّ "الثقافة هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولى في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته ". إن الثقافة إذن هي " المحيط الذي يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر"[١٣]. إن هذا التعريف للثقافة يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان الفرد وفلسفة الجماعة مع الأخذ في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر احدى الحضارات"[١٤].

إن ثمة مركباً اجتماعياً للثقافة يتألف من أربعة عناصر يتخذ منها أي شعب دستوراً لحياته المثقفة أولاً : عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية وثانيها: عنصر الجمال لتكوين الذوق العام وثالثها : منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام ثم رابعاً : الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع أو الصناعة على حد تعبير ابن خلدون"[١٥].

إن الثقافة بعناصرها الأربعة السابقة هي ما تشكل صورة الحياه في حضارة ما، وينبغي أن ندرك جيدا أن الحياة في أي مجتمع معين قبل أن تتأثر بالفنون والصناعات (العنصر الرابع فيما سبق) أي بالجانب المادي أو الاقتصادي من الحضارة تتخذ اتجاهاً عاماً ولوناً شاملاً يجعلان جميع تفاصيلها مرتبطة بالمبدأ الأخلاقي وبذوق الجمال الشائعين في هذا المجتمع، ويمكن صياغة هذه العلاقة في صورة جبرية هكذا : مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي = اتجاه حضارة[١٦].

إذن تختلف الحضارات باختلاف التوجيه الثقافي للإنسان الصانع لهذه الحضارة أو تلك، إذ من الممكن أن تبدأ الحضارة بتوجيه أخلاقي معين أو بذوق جمالي معين وكلاهما سيتبع بالتأكيد حسب رؤية بن نبي بفكرة دينية أو روحية معينة.

وبالطبع فإنّ التوجيه الثقافي لابد من أن يبدو في عمل الإنسان وهو العنصر الثاني من عناصر نظام الإنسان إذ أن " العمل وحده هو الذي يخط مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي ورغم أنه ليس عنصراً اساسياً كالإنسان والأرض والتراب إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة "(١٧). ومن ثم فلابد من توجيه العمل حيث تسير جهود الأفراد كلهم في اتجاه واحد بما في ذلك جهد الراعي والفلاح وصاحب الحرفة والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف حتى يضع كل واحد منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء الحضاري " إننا نعمل مادمنا نعطي ونأخذ بصورة تؤثر في التاريخ، فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة" (١٨).

ولا شك في أنّ المال والثروة يشكلان عاملاً مهماً في البناء الاقتصادي والاجتماعي لأي حضارة بأوزان مختلفة حسب درجة التطور الحضاري .. وإذا كان اصطلاح الثروة سواء كانت متعلقة بالمواد الخام أو ناتج حركة التجارة كان معروفاً من قبل، فإن اصطلاح رأس المال الحديث عادة ما يكون منفصلاً عن صاحبه، إن الثروة مرتبطة بصاحبها أو بما يملك من مواد خام أو كائنات حية، أما رأس المال فهو في جوهره المال المتحرك الذي يتسع مجاله الاجتماعي والاقتصادي، والقضية بالنسبة لنا هنا هي قضية منهج يحدد بمقتضاه التخطيط الاقتصادي المناسب للبناء الحضاري، وأساس هذا التخطيط الاقتصادي الأمثل هو أنه " لا يكون فيه مكان لتركيز رؤوس الأموال في أيدي فئة قليلة، تستغل السواد الأكبر من الشعب، بل يجب أن يتوفر فيه إسهام الشعب مهما كان فقيراً وبذلك يتم

التعادل بين طبقات المجتمع وتنسجم مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد "[١٩]، وإذا تم توجيه الثروة ورأس المال على هذا النحو سيسير متضامناً مع توجيه الثقافة وتوجيه العمل ومن ثم يكون الفرد قد استكمل الشروط اللازمة لتشييد التيار الحضاري.

وإذا كان ذلك كله يخص الإنسان ومشكلاته في البناء الحضاري، فماذا عن التراب؟!

إن التراب في اصطلاح مالك بن نبي يعني الأرض المليئة بالثروات التي يتوقف البناء الحضاري على قدرة الإنسان صانع الحضارة الجديدة على استخدامها وحسن توظيفها والاستفادة منها، والتراب هو إذن أحد العناصر الثلاثة التي تكون الحضارة فإذا ما توفر " المركب الديني " لتركيب هذه العناصر"[٢٠]. والمشكلة عند بن نبي هي كيف يحول الناس في أي حضارة الرمال إلى عامل بناء حضاري بتحويلها إلى أرض خصبة أو على الأقل الانتصار على الرمال بتحويلها إلى بيئة خضراء زراعية أو بالانتصار عليها بالاستفادة من الموارد الطبيعية الكائنة تحتها. إن انتصار الإنسان على نوائب الطبيعة وأهوالها- التي أخذ بن نبي الرمال مثلاً عليها - إنما هو رسالة الإنسان الحضارية بعلمه وعمله عبر الجهود الفردية والجماعية.

إن هذه الجهود هي ما تجعلنا ننتصر على كل ما يخيفنا في الطبيعة ومن ثم نمهد لصنع حضارة جديدة.

ولا شك في أنّ عنصر الزمن بالنسبة للعنصرين السابقين في البناء الحضاري في غاية الأهمية، إنّ استغلال الوقت الاستغلال الأمثل في العمل ومواجهة التحديات الحضارية مسألة في غاية الأهمية إذ " انه في ساعات الخطر في التاريخ، تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء، إذا استيقظت، ففي هذه الساعات

التي تحدث فيها انتفاضات الشعوب، لا يقوم الوقت بالمال، كما ينتفي عنه معنى العدم " إنه يصبح جوهر الحياة الذي لا يقدر" وحينما لا يكون الوقت من أجل الإثراء أو تحصيل النعم الفانية، أي حينما يكون لازماً للمحافظة على البقاء أو لتحقيق الخلود والانتصار على الأخطار يسمع الناس فجأة صوت الساعات الهاربة ويدركون قيمتها التي لا تعوض ؛ ففي هذه الساعات لا تهم الناس الثروة أو السعادة أو الألم. وإنما الساعات نفسها، فيتحدثون حينئذ عن ساعات العمل، إنها العملة الوحيدة المطلقة التي لا تبطل ولا تسترد إذا ضاعت، إن العملة الذهبية يمكن أن تضيع وأن يجدها المرء بعد ضياعها ولكن لا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة ولا ان تستعيدها إذا مضت" (٢١).

هكذا عبر بن نبي عن أهمية الزمن والوقت بالنسبة لمن يصنعون الحضارة، إن الحياة والتاريخ خاضعان للتوقيت والزمن، وكلما كان الإنسان قادراً على استغلال الوقت في العمل الجاد وقادراً على اكتشاف التوقيت المناسب لبدء العمل أو إنهائه باتقان، كان انجازه الحضاري عظيماً وجديراً بالانتباه، إن الاستخدام الأمثل للزمن له أمثلة عدّة رائعة مثل التجربة الألمانية التي انتصرت على ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية، تلك الحرب التي خلفت ألمانيا محطمة مدمرة لم يبق لها أي شيء تقيم عليه بناء نهضتها ، ومع ذلك لما بدأ النشاط يسرى في نفس الشعب الألماني في مستهل عام ١٩٤٨ وكان آنذاك في نقطة الصفر من حيث المقومات الاقتصادية الموجودة لديه ، نجح خلال عشر سنوات في تحقيق المعجزة والعودة إلى الواجهة الاقتصادية للعالم، إن الشعب الألماني لم يكن يملك آنذاك إلا العناصر الثلاثة : الإنسان والتراب والأرض، وبهم صنع المعجزة الألمانية.

وكم كان بن نبي بليغاً حينما أراد أن يحفزنا لنفس الصنيع بقوله : إن وقتنا الزاحف صوب التاريخ لا يجب أن يضيع هباء، كما يهرب الماء من ساقية خربة. ولا شك في أنّ التربية هي الوسيلة الضرورية التي تعلم الشعب العربي الإسلامي،

قيمة هذا الأمر "(٢٢).

ولكن لم يقل بن نبي أي نظام تربوي يمكن أن يولد في الشعب العربي الإسلامي هذا الامر، هذا في الوقت الذي يقرأون في صباح مساء القرآن الكريم الذي كثيراً ما أقسم فيه الله بالزمن وقيمة الوقت، وفي الوقت الذي نبههم فيه بأن العمل المتقن الخالص لوجه الله هو فقط ما سيكون محل تقديره سبحانه وتعالى لهؤلاء المؤمنين به.

- **ثالثاً : مشكلات النهضة الحضارية للعالم الإسلامي:**

وعموماً فإن السؤال الأهم هنا هو : إلى أي حد يمكن أن توظف هذه النظرية لمالك بن نبي في تفسير البناء الحضاري في تحليل واقع الحال عند العرب المسلمين؟! ما هي عوائق النهضة لدينا؟ وكيف يمكننا التغلب عليها؟!



في الحقيقة أن جوهر المشروع الفكري لمالك بن نبي يتمحور حول تلك التساؤلات ومحاولة الإجابة عليها ؛ فقد انطلق مشروعه الفكري من فكرة محورية هي أن نهضة أي مجتمع انما تتم في نفس الظروف التي شهدت ميلاده. وعلى ذلك فإن إعادة بناء المجتمع الإسلامي الحديث لابد من أن ينطلق من الفكرة الدينية الأصيلة كأساس لأي تغيير اجتماعي. وقد عبرت الآية الكريمة " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " (الرعد آية ١) عن ذلك ، وقد أخذ مالك بن نبي هذه الآية نقطة الارتكاز الأساسية في منظومته الفكرية (٢٣)، لقد عدّها شرعة السماء : غير نفسك تغير التاريخ(٢٤) .

إن مشكلة العالم الإسلامي في نظره ليست " فيما يستحق من رغائب، بل فيما يسودنا من عادات وما يراودنا من أفكار وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها قيم الجمال والأخلاق وما فيها أيضاً من خصائص تعتري كل شعب نائم"(٢٥).

وإذا قال بعضنا كما يتردد دوماً إن أسباب تخلفنا وجمودنا تكمن في ذلك الاستعمار الذي لم يترك أرضاً عربية إلا احتلها ونهب ثرواتها وربطها باقتصاده حتى بعد الاستقلال، فإن مالك بن نبي له وجهة نظر أصيلة ومختلفة في هذا الآمر؛ إذ إنّه يعتبر أننا لم نستعمر إلا لأننا لدينا تلك "القابلية للاستعمار". إنه يرى أن من الجرأة أن نقرر " أن الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذل الاستعمار والتي تمكن له في أرضها "[٢٦] .

إن كابوس الاستعمار لا يذهب عن أي شعب بكلمات خطابية أو أدبية " إنما بتحول نفس يصبح معه الفرد شيئاً فشيئاً قادراً على القيام بوظيفته الاجتماعية جديراً بأن تحترم كرامته وحينئذ يرتفع عنه " القابلية للاستعمار " ولن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله وتمتص دمه فكأنه بتغيير نفسه قد غير وضع حاكمية تلقائياً إلى الوضع الذي يرتضيه "[٢٧].

إن التخلف الذي يعيشه المسلمون ينبع في الأساس من داخلهم ويعود إلى طبيعة تشكيل عقليتهم وشخصيتهم التي ترسبت فيها مفردات الثقافة السلبية ولا حلّ لهذه المعضلة إلا بالتحول من مجتمع غير فعال إلى مجتمع فعال، وفاعلية أي مجتمع إنما تنطلق من فاعلية الإنسان، وقد كان مالك بن نبي يقول في ذلك أنه" إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ"[٢٨] .

والحقيقة أن ما يقف أمام حركة الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية إنما هو فكره المكبل بكثير من القيود منها " أنه فكر خاضع لطغيان الشيء والشخص "[٢٩] إذ يتمحور فكرنا حول أشخاص أو زعماء بعينهم أو حول وثن من الأوثان أو شيء من الأشياء، ولا يمكن أن يتحوّل الإنسان إلى كائن فعال بشكل إيجابي في التاريخ إلا إذا تمحور فكره حول الفكرة وليس حول هذا الشخص أو حول هذا الشيء. إن الأفكار في رأي بن نبي هي المحركة للأشخاص ومن ثم للمجتمعات والتاريخ.

ولعل من تلك القيود أيضاً تلك الازدواجية اللغوية الذي يعاني منها المسلمون، فقد غرس العصر الاستعماري فيما غرس من الظواهر المتصلة بالهياكل الاقتصادية والاجتماعية والإدارية في البلاد المستعمرة ظاهرة خاصة هي ازدواجية اللغة التي تتعلق ببناه الثقافية والعقلية وبأفكاره "[٣٠]. ولقد أحدثت هذه الازدواجية اللغوية انشقاقاً في العالم الثقافي للبلاد الإسلامية ليس فقط ذا طابع جمالي بل أيضاً ذو طابع أخلاقي وفلسفي " [٣١]، فلقد ترتب عليها ظهور طائفتين من النخبة ؛ النخبة التي تتكلم العربية وتحاول استرداد أصولها الإسلامية، والنخبة التي تتكلم اللغة الأجنبية سواء كانت الفرنسية في الجزائر أو الانجليزية في مصر. وكلٌّ منهما كان مصيره الفشل إذ لم تنجح الطائفة الأولى في إرساء اتصال بين الروح العربية المعاصرة والتقاليد الأصلية للسلف الصالح لعدم وجود اتصال حقيقي بنماذجها المثالية. والطائفة الثانية لم تستطع إرساء اتصال مع حضارة العصر لعدم فهمها لروحها العملية ؛ فافتقاد الأفكار الأصلية من ناحية وافتقاد الأفكار الفعالة من ناحية أخرى جعل هذه الشعوب تراوح مكانها ولا تتقدم " [٣٢].

وبالطبع فإن مالك بن نبي هنا إنما يلمح من خلال اشكالية ازدواجية اللغة إلى الإشكالية التي شغلت النخبة المثقفة العربية منذ بداية الحقبة الاستعمارية وحتى اليوم اشكالية الأصالة والمعاصرة ، وهي في اعتقادي اشكالية مزيفة فقد كان يمكن الاستفادة من ازدواجية اللغة إذ إنّ اللغة الأجنبية التي أتت مع المستعمر ليست شراً كلها بل كان يمكن الاستفادة منها ببساطة في الاطلاع على منجزات العصر وكأداة لفهم الآخر، ومن ثم كان من الممكن تلاشي ما ترتب على ثنائية اللغة من اشكاليات عوقت التقدم والنهضة التي كانت مأمولة في ظل التحدي الذي فرضه الاستعمار بتقدمه التقني والمادي لكن للأسف تغلبت النظرة الدونية واستسلم أهل البلاد المستعمرة لأنه كان لديها بحسب اصطلاح بن نبي " القابلية للاستعمار"!

وعموماً فإن هذه الثنائية اللغوية والازدواجية الثقافية ليست هي فقط المشكلة وإنما المشكلة الأكبر التي عوقت ولا تزال تعوق التقدم والنهوض هي ازدواجية أو ثنائية أخرى أهم أشار إليها مالك بن نبي وهي ثنائية " الأفكار الميتة والأفكار المميتة " أما الفكرة الميتة فهي " الفكرة التي بها خذلت الأصول، وانحرفت عن مثلها الأعلى وليس لها جذور في العصارة الثقافية الأصلية " اما الفكرة المميتة فهي " الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافيتين بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي "(٣٣). ويقصد مالك بن نبي بالفكرة الميتة تلك الأفكار التي ننقلها عن التراث من دون وعي بأنها ليست هي بنت الجوهر الأصيل للحضارة العربية الإسلامية، كما أنها بخلعها من جذورها ومحاولة زراعتها في بيئة لم تعد هي بيئتها كما لم تكن هي كذلك بيئتها الأصلية إنما يعني أنها فكرة ماتت بانتزاعها من أصلها ومن منبتها الأصلي. وهي تتلاقى لديه في حاضرنا المعاصر بالأفكار المميتة التي هي الأفكار الغربية المستوردة التي لا تتفق مع هويتنا ولا تتوافق مع جوهرنا الأصيل. وفي رأي بن نبي أن تلاقي الأفكار الميتة مع الأفكار المميتة إنما يمثل أحد العوائق الكبيرة أمام نهضة الأمة لأنه " ما أن نبدأ بمعالجة الأفكار الميتة التي لم يعد لها جذور في بوتقة الثقافة الأصلية للعالم الإسلامي، حتى نصطدم بالأفكار المميتة التي خلفت في عالمها الثقافي الأصلي جذورها ووفدت إلى عالمنا"(٣٤).

إن الحقيقة التي يلفت انتباهنا إليها بن نبي هي أن المشكلة في العالم الإسلامي هي مشكلة أفكار؛ إذ إنه منذ انحطاطه ما بعد عصر الموحدين يواجه مشكلة أفكار لا مشكلة وسائل ؛ فتراثه الذي ورثه من عصور الحضارة الإسلامية غدا أفكارا ميتة، أما نماذجه الروحية التي تعود إلى العهد الأول فقد خانتها أفكاره الموضوعة التي خالفت النموذج المطبوع، الذي أرساه العصر الأول، وحينما افتقد الإحاطة بمشاكله وولي وجهه شطر العالم الغربي، فإن أفكاره المقتولة بفعل

الانحطاط قد استخدمت من الحضارة الغربية أفكاراً انبتت عن جذورها وامتصتها مع سمومها القاتلة، فلا هي ادركت نمط الحضارة الغربية في اندفاعه التطوري الفعال المستمد من أصالته المقيمة في حدودها الجغرافية، ولا هي أحيت نماذجها الأصلية في انبثاقها الروحي. وهكذا تضافرت أفكارها الموروثة الميتة والأفكار القاتلة المجتثة من جذورها الغربية لتنتقم من هذا العالم كما ينتقم جسر سيء البناء بالانهيار على من بناه" (٣٥).

وخلاصة القول إنّ العقول العربية وقعت أسرى هذين النوعين من الأفكار وهما معاً يمثلان العاتق الأكبر أمام اليقظة والنهوض إذ إنّ الأفكار الميتة تسكن العقول ولا تدفع حاملها إلى أي مجهود أو نشاط فهي معلومات عقيمة متوارثة تجمدت لدى حامليها ومن ثم كانت أحد أسباب انحطاط الخط البياني الحضاري للأمة الإسلامية، أما الأفكار المميتة فهي التي قتلت الإبداع في النفوس بما لها من قدرة خبيثة على الإخماد وكبح جماح العقول وكسر الهمم وهي التي خلقت في أبناء الأمة الاستسهال وساعدت في تغييب القدرة التحليلية في فهم المشكلات المعقدة رغم أنها في أصلها وعند أهلها تفعل عكس ذلك تماماً ، كما أن الواقع في العالم الثقافي الغربي ليس كله مميت، فنحن لم نأخذ منه على حد تعبير مالك بن نبي إلا النفايات، الجزء المميت من تلك الحضارة" (٣٦).

والسؤال هو : لماذا تذهب النخبة المثقفة المسلمة بالضبط للبحث هناك عن هذه العناصر المميتة وليس عن العناصر الصانعة للنهضة والتقدم كما فعل اليابانيون والصينيون على سبيل المثال؟!

والحقيقة أن بن نبي لم يجد الاستثناء من هذه القاعدة العامة التي وقع في فخها معظم النخبة المسلمة، لم يجده إلا لدى محمد إقبال إذ وجد أن " فكر اقبال جعل من ثقافته شغفاً، واستحق الاحترام لتجرده.. إنه بجهد شخصي أو لصدفة استثنائية استطاع أن يقضي على مخزون الأفكار الميتة التي وجدها في بيئته عند

ولادته. ونجد في عمله الاهتمام بتجديد أفكار بيئته عبر كتابه الذي ترك ثمرته للأجيال " إعادة بناء الفكر الإسلامي " (٣٧).

إن المشكلة في رأي بن نبي إذن ليست في التتلمذ على الحضارة الغربية " لأنه ومنذ عام ١٨٦٠ تتلمذ المجتمعان الإسلامي والياباني في مدرسة الحضارة الغربية وبينما أصبحت اليابان قوة اقتصادية كبرى في العالم لأن الأفكار المميتة في الغرب لم تعد تصرفها عن طريقها فقد بقيت وفيه لثقافتها، لتقاليدها ولماضيها بينما وجدنا ذلك في اليابان ، وجدنا أنه بعد ما يقرب من قرنين من الزمان ورغم الجهود الحميدة التي بذلت في سبيل النهضة في العالم الإسلامي ، نجده لا يزال مجتمعاً ذا نموذج متخلف"(٣٨).

إذن المشكلة التي نواجهها وتطرح نفسها علينا بقوة لا تتعلق بطبيعة الثقافة الغربية، بل بالطبيعة الخاصة بعلاقتنا بها !

إن صنع الحضارة إنما هو مرهون ببشر أصحاب فاعلية يتفاعلون مع الأفكار بإيجابية، إن أهم شروط الفاعلية في نظر بن نبي أن ينظر الإنسان إلى نفسه على أنه صانع التاريخ ومحركه ؛ فالتاريخ نتاج عمل وليس نتاج مقولات نظرية، ومشكلة المسلم اليوم أنه لا يفكر ليعمل، بل يفكر ليقول ويتكلم وقد أدى ذلك ولايزال إلى ضياع الاستفادة من العلم والمال والوقت في صنع حضارتنا الحديثة المنشودة.

- **رابعاً : الطريق إلى النهضة :**

إن ادراك المشكلات السابقة وهي جميعاً مشكلات فكرية والوعى بها ربما يكون عند مالك بن نبي نقطة البداية في طريق الفعالية والحضارية ، لكن أولى خطوات هذا الطريق عنده في اعتقادي هي مرة أخرى تغليب الفكرة على الشيء.

١) تغليب الأفكار على الأشياء:

إن المرحلة الحالية في العالم الإسلامي في نظر بن نبي تتسم بطغيان الأشياء على الأفكار وذلك على أصعدة مختلفة ؛ فعلى الصعيد النفسي والاخلاقي نجد أن " الأشياء تمثل القمة في سلم القيم، وتتحول خلسة الأحكام النوعية إلى أحكام كمية من دون أن يشعر أصحاب تلك الأحكام بإنزلاقهم نحو الشيئية أي نحو تقويم الأمور بسلم الأشياء. فالموظف على سبيل المثال يعتمد في تحديد رتبته في الترتيب الإداري بعدد الأجهزة التي يستعملها أو لا يستعملها وليس بقدر العمل الجاد الذي يؤديه!

إن الشيئية تجر إلى هفوات كثيرة ذات مغزى وخاصة في مجال الأدب السياسي ؛ ففي كلمة تأييد لإحدى البلاد الإسلامية تقرأ عبارة " الحكومة وشعبها " فعكست هنا علاقة الملكية فبدلا من أن يكون للشعب حكومة أصبح للحكومة شعب وأضحى المالك مملوكاً !(٤٠).

أما على الصعيد الاجتماعي فإن هذه النزعة الشيئية الكمية تولد مظاهر اجتماعية غير متوقعة، فمثلاً على باب إدارة من إدارات الحكومة نجد موظفاً يراقب الداخلين ويسجل أسماءهم. وإذا ما عدت إلى نفس الإدارة في اليوم التالي ترى أن التسجيل والموظف الذي يتولاه غير موجودين. وهكذا فالوظيفة قد ذهبت مع الموظف ! ونفس الشيء على الصعيد الفكري إذ نجد مؤلف أي كتاب لا يسأل عن أي بحث عالج وكيف تم معالجته دائماً ، بل عن عدد الصفحات التي كتبها فيه !(٤١)

أما على الصعيد السياسي فقد تسللت الشيئية وطغيان الأشياء وخاصة في ميدان التخطيط ؛ فعندما يواجه بلد إسلامي ما مشكلة التخلف فهو يواجهها إما بالاستثمار الأجنبي وتلقي المعونات المالية أو بزيادة معدل الضرائب. كما يقع أفراد

المجتمعات الإسلامية في حاضر العالم الإسلامي في خطر تجسيد المثل الأعلى في شخص وليس في فكره قد يحققها أي شخص يختار، وقد تسبب ذلك في كثير من الضرر بالأفكار الإسلامية المتجسدة في أشخاص ليسوا في حقيقة الأمر أهلاً لحملها، فمن ذا الذي يستطيع تجسيد الأفكار من دون أن يعرض المجتمع كله للخطر ؟! إن خطر التجسيد قد وضعه القرآن صراحة في الوعي الإسلامي حتى على شخص الرسول ذاته بقوله " وما محمد إلى رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم" (آل عمران ... ١٤٤) [٤٢].

إن الأمة لن تتقدم إلا بتقديم الفكرة على الشيء وعلى الشخص أو على الأقل علينا أن ندرك "أنّ للعالم الثقافي(والحضاري) بنية ديناميكية تتوافق مظاهرها المتتالية مع علاقات متغيرة بين العناصر الثلاثة الحركية : الأشياء والأشخاص والأفكار " [٤٣] وإن اختلال التوازن في هذه العلاقة لصالح الشيء يولد الاضطراب ليس فقط في الدول المتخلفة وإنما أيضاً في الدول المتقدمة .

إذن علينا إعادة التوازن بين الأفكار والأشياء والأشخاص بهذا الترتيب الذي يعطي الأولوية دائماً للفكرة على الشيء والشخص معاً .

٢) التوافق مع روح العصر مع الحفاظ على أصالة الأفكار:

إن الإشكالية هنا كما صاغها بن نبي تكمن في أن " فكرة أصلية " لا يعني ذلك فعاليتها الدائمة، وفكرة فعالة ليست بالضرورة صحيحة. والخلط بين هذين الوجهين يؤدي إلى أحكام خاطئة، وتلحق أشد الضرر في تاريخ الأمم حينما يصبح هذا الخلط في أيدي المتخصصين في الصراع الفكري وسيلة لاغتصاب الضمائر. إن الفكرة إما صحيحة أو باطلة، وحينما تكون صحيحة فإنها تحتفظ بأصالتها حتى آخر الزمان لكنها في المقابل يمكن أن تفقد فعاليتها وهي في طريقها حتى ولو كانت صحيحة، فلفاعلية الفكرة تاريخها الذي يبدأ مع لحظة دفعتها الأصلية

لتهز العالم أو يعتقد فيها كنقطة ارتكاز ضرورية لقلب ذلك العالم. وبصفة عامة فإن الفكرة تظل فعالة طالما أنها أثارت العواصف وشيدت شيئاً أو هدمته"(٤٤).

والسؤال هو : أين نحن الآن في العالم الإسلامي من هذه الإشكالية؟!

إننا الآن في عصر الانتاجية ؛ ذلك العصر الذي لا يكفي فيه أن نقول الصدق لنكون على حق ! فمنطق هذا العصر لا يكون اثبات صحة الأفكار بالمستوى الفلسفي أو الأخلاقي، بل بالمستوى العملي، فالأفكار صحيحة إذا ضمنت النجاح (٤٥)، إن هذه إشارة واضحة إلى سيادة المنطق البراجماتى الأمريكي على هذا العصر (٤٦) حتى على الجانب الآخر من العالم الشرقي الشيوعي، فهذا هو ماوتسي تونج يقول هو الآخر : إن أفضل دليل على سلامة أفكارنا هو نجاحها في الإطار الاقتصادي " (٤٧).

إذن فليست المسألة في أن يقبل المجتمع الإسلامي أو يرفض الأسلوب العملي هذا أو ذلك، كما لا يكفي أن يعلن عن قدسية القيم الإسلامية، بل علينا أن نزود هذه القيم الأصلية بما يجعلها قادرة على مواجهة روح العصر والتكيف معه دون تقديم تنازلات إلى الدنيوي على حساب المقدس، فقط علينا – على حد تعبير بن نبي – أن نحرر المقدس من بعض الغرور الاكتفائي والذي قد يقضي عليه. أي علينا العودة ببساطة إلى روح الإسلام الأصلية نفسها، تلك الروح التي عبر عنها الرسول (صلى الله عليه وسلم) حال عودته من احدى الغزوات وسط شهر رمضان وكانت مشقة الصوم كبيرة على الصائمين، حينما عزا الفضل في الانتصار في تلك الغزوة إلى الذين أفطروا في ذلك اليوم. ونحن اليوم أكثرمن أي وقت مضى بحاجة للتذكير بهذا الهدى النبوي الذي يعطي في حالة معينة الأولوية لفضيلة الفعالية على فضيلة الأصالة.

فالمجتمع الإسلامي مدعو اليوم لأن يستعيد تقاليده العليا وقيمه الأصلية

ومعها حسن الفعالية. ومن أجل أن يثبت العالم الاسلامي بمنطق العصر أن أفكاره صحيحة ، لاتوجد أمامه إلا طريقة واحدة هي اثبات قدرته على تأمين الخبز اليومي لكل فرد (٤٨).

٣) التخطيط الدافع للفعالية الاجتماعية :

كما كانت الأفكار أساس الدنياميكية الاجتماعية وهي المحركة للأشخاص والأشياء معاً، فإن الفكر الذي يخطط للمستقبل ينبغي أن يركز على " خلق الشروط الدينامنيكية الاجتماعية ثم يحدد الوسائل التي ستتولى تسيير تلك الديناميكية الاجتماعية. وذلك لأننا- على حد تعبير بن نبي - لا نستثمر ما نريد، بل ما نستطيع، ولا نستثمر بوسائل الغير إنما بالوسائل التي تقع بالفعل تحت أيدينا(٤٩).

وهنا يكون السؤال: ما هي الوسائل المتوفرة حقيقة في بلد عند نقطة الصفر من انطلاقه؟!

لقد أجاب بن نبي على هذا السؤال مسترشدا بالتجربتين الألمانية والصينية ؛ فلقد بدأت ألمانيا في التحرك عام ١٩٤٨م بخمسة وأربعين ماركا وهذا مبلغ تافه في الاستثمار، ولذا فقد كان استثمارهم الحقيقي في رأسمال الأفكار التي هي في رأس كل ألماني ، في تصميم الشعب الألماني، وفي الأرض الألمانية التي كانت فقيرة ومحتلة من الآخرين لكنها كانت السند اللازم لكل نشاط. وفي نفس الفترة أقلعت الصين الشعبية في شروط أشد قساوة وبدمار أكبر خلفته الحرب وبغض النظر عن خيار الصين الأيديولوجي فقد أنشأت رأسمالها من الأفكار الأولية ، وأن تجربتها في بيئة اجتماعية اقتصادية كبيرة الشبه بغالبية البلاد الإسلامية تلقي كثيراً من الضوء على الرسائل البدائية للإقلاع (٥٠).

إن هذه الإمكانيات التي انطلقت منها الصين ، وهذه الإمكانيات تتوافر لأي أمة أو بلد في هذا المستوى الصفري هي :

أ) الزراعة وهي في حالة بدائية إلى حد ما .

ب) ما يتوفر لديه من مواد أولية في السوق وفي باطن الأرض.

ج) طاقة العمل أي الأيدي العاملة وما يمكن تحويله إلى ساعات عمل فعلية .

ومن خلال هذه الإمكانيات البسيطة يمكن الانطلاق اقتصادياً على مرحلتين:

أ) مرحلة اقتصاد الكفاف .

ب) مرحلة اقتصاد التطور – أي الإقلاع بمعنى الكلمة (٥١).

وبناءاً على هذا وذاك، فإن المجتمع الإسلامي يستطيع في نظر مالك بن نبي أن يستعيد فعاليته بأن يضع دفعة واحدة في أساس تخطيطه مسلمة مزدوجة :

أ) كل الأفواه يجب أن تجد قوتها.

ب) جميع الأيدي يجب أن تعمل.

وعندئذ سوف لا تكون أفكاره مثقلة بعدم الفعالية لأن كل الأيادي سائرة في تحريك عجلة ديناميتها الاجتماعية، والمدافعون عنه سيأخذون في اعتبارهم، أنه ليس المطلوب الدفاع عن أصالة الإسلام بل مجرد إعادة فعاليته إليه بتحريكهم قواه الانتاجية (٥٢).

وفي اعتقادي أنه ينبغي أن نسعى إلى زيادة مساحة الوعي بأهمية أن يوجد بيننا من يفهم هذا المخطط البسيط وشديد الفعالية لمستقبل العالم الإسلامي إذا ما أراد المسلمون في أن بلد إسلامي إعادة الروح الإسلامية الأصيلة إلى الوجود. إنها تلك الروح الوثابة العاملة المحبة للعمل والاتقان فيه، تلك الروح التي لا تقبل وجود عاطل أو جوعان، إنها روح المشاركة في العمل والدفاع عن حق العامل في

الحياة الكريمة. إن إعادة هذه الروح ليست عبر الكلمات والشعارات الرنانة التي صرنا نسمعها صباح مساء في كل أرجاء العالم الإسلامي، وإنما إعادتها عبر العمل الجاد والمتقن. إننا حقيقة لا نفتقد الأفكار بقدر ما نفتقد إدراك وامتلاك الكيفية التي تحولها إلى عمل خلاق يسد جوع الجوعى ويحافظ على كرامة الإنسان المسلم من الامتهان والتسول.

إن مالك بن نبي قدم لنا بتلك الكلمات البسيطة - بعد طول تنظير- خطة عملية للخروج من نفق الجمود الفكري والكسل العملي، فقط على كل منا حكاماً ومحكومين أن نؤمن بأن الإنسان الفرد هو صانع الحضارة والتقدم وسط بيئة اجتماعية داعمة وخلاقة، وأن الإنسان المسلم يمتلك من الطاقة الروحية ما يكفي لبدء العمل بشرط أن يكون ناتج هذا العمل توفير الطعام لكل الأفواه، وتوفير الحياة الكريمة لكل عامل يعمل. هذا هو التحدي وعلى قدر استجابتنا يمكن أن نكون بعد أن أصبحنا اليوم وبعد أكثر من أربعين عاماً على وفاة مالك بن نبي أمة في مهب الريح مهددة بالتقسيم بل مهددة بالفناء.

فهل نعي أنه لم يعد أمامنا اليوم إلا الاستجابة لهذا التحدي الوجودي لأمة كانت في سابق عهدها رائدة الأمم وقائدة الدفع الحضاري للإنسانية، أتمنى أن نكون على وعي بأننا الآن في هذه اللحظة التي بلغ فيها التحدي ذروته ولم نعد نملك رفاهية التردد، بل علينا فوراً ومن دون إبطاء مواجهة التحدي بالأفعال وليس بمجرد الأقوال والتغني بأمجاد ماضٍ لم نكن نحن صانعيه، وكل ما علينا الآن أن نبرهن على أننا حقاً ورثته ولا نزال نحمل أمانته، ولا نزال قادرين على حمل هذه الأمانة بتحويل الأقوال إلى أفعال، والأفكار إلى خطط عملية لتحقيق التقدم لأمة هي " خير أمة أخرجت للناس".

* هوامش البحث *

١. انظر في حياة مالك بن نبي، الموسوعة الحرة Wikipedia وموقع binnabi.net وكذلك : د. راغب السرجاني : مالك بن نبي، فيلسوف الحضارة والنهضة، الموسوعة الحرة shapereway.ipg، ص١، ٢.

٢. مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة د. بسام بركة، و د. أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر بلبنان ودار الفكر بسوريا، طبعة ٢٠٠٢م، ص ٤١.

٣. مالك بن نبي : شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، سوريا ١٩٨٦م، ص ٤٣.

٤. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، سبق ذكره، ص٤٢.

٥. مالك بن نبي، شروط النهضة، سبق ذكره، ص٤٥.

٦. نفسه، ص ٤٥-٤٦ .

٧. نفسه، ص ٥٠.

٨. نفسه، ص ٥٣.

٩. نفسه .

١٠. نفسه، ص ٦٦.

١١. نفسه، ص ٧٠.

١٢. نفسه، ص ٧٧.

١٣. نفسه، ص ٨٣.

١٤. نفسه .

١٥. نفسه، ص ٨٧ .

وانظر تفاصيل هذه العناصر الأربعة في نفس المرجع، ص ٨٨ وما بعدها.

١٦. نفسه، ص ١٠١.

١٧. نفسه، ص ١٠٦-١٠٧.

١٨. نفسه، ص ١٠٧-١٠٨.

١٩. نفسه، ص ١١٣.

٢٠. نفسه، ص ١٣١.

٢١. نفسه، ص ١٣٩-١٤٠.

٢٢. نفسه، ص ١٤٠.





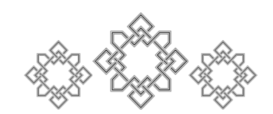
٢٣. د. راغب السرجاني، نفس المرجع السابق، ص ٢.
٢٤. مالك بن نبي، نفس المرجع السابق، ص ٣٤ .
٢٥. نفسه .
٢٦. نفسه، ص٣١.
٢٧. نفسه .
٢٨. مصطفى عاشور، مالك بن نبي ... فيلسوف مشكلات الحضارة www.ilamonline.net ، نقلاً عن : د. راغب السرجاني، نفس المرجع السابق، ص ٢.
٢٩. مالك بن نبي، مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ١٢٧ .
٣٠. نفسه، ص١٣٧.
٣١. نفسه، ص١٣٩.
٣٢. انظر : نفس المرجع، ص ص ١٣٩-١٤٠.
٣٣. نفسه، ص١٥٣.
٣٤. نفسه، ص١٤٩.
٣٥. مقدمة عمر مسقاوي للترجمة العربية لنفس المرجع السابق، ص ١٢-١٣. .
٣٦. مالك بن نبي، نفس المرجع، ص ١٥٠.
٣٧. نفسه، ص١٥٠-١٥١.
٣٨. نفسه، ص١٥١.
٣٩. انظر : مصطفى عاشور، نفس المرجع السابق ، نقلاً عن راغب السرجاني، نفس المرجع السابق، ص ٢.
٤٠. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ٧٩.
٤١. نفسه، ص٨٠- ٨١.
٤٢. نفسه، ص٨١-٨٢.
٤٣. نفسه، ص٨٥.
٤٤. نفسه، ص١٠٢-١٠٣.
٤٥. نفسه، ص١١١.
٤٦. راجع كتابنا : مدخل إلى الفلسفة في طبعاته المختلفة، الفقرة " رابعاً " من الفصل الرابع عن وليم جيمس والفعل البراجماتي.
٤٧. نقلاً عن مالك بن نبي، نفس المرجع السابق، ص١١٢ .
٤٨. مالك بن نبي، نفس المرجع، ص ١١٢- ١١٣ .

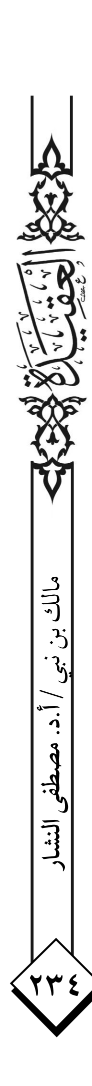
٤٩. نفسه، ص١١٥.

٥٠. نفسه، ص١١٦.

٥١. نفسه، ص ١١٦، وانظر أيضاً، مالك بن نبي، اقتصاد القوة والتنمية، مقال بكتابه، بين الرشاد والقيمة، دار الفكر بدمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م، ص ١٨٦-١٨٨.

٥٢. نفسه، ص١١٨.





الطريقة الصوفيّة البكتاشيّة
"الأصول والتحولات في الخطاب"

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

مقدمة

إنّ أي نص، كان يحمل أساساً ، في بنائه معنى حصلَ له من تفاعل مفاهيمه، وأفكاره، وأدوات الربط فيه، ومن هنا يأتي المعنى بوصفه حاصلاً لما يضفيه النص من معنى على أجزائه فيمنحها نسقاً موحداً.

فالبحث عن الطرق الصوفيّة مبحث يحاول تناول ظاهرة ثقافيّة ودينيّة أو سياسيّة ؛لأنّ الأوضاع السياسيّة تركت أثرها في التصنيف أو الانحياز السياسي.

فالطرق الصوفيّة هي محل نقد من قبل الإسلام التيولوجي العالم أي المؤسّسة الدينيّة وحاكميّة المنهجيّة والشرعيّة على اختلاف مذاهبها و منطلقاتها العقديّة.

إلى جانب هذا الموقف ثمّة موقف آخر يتمثّل في كون هذه النقود الدينيّة وأشدّها السلفيّة قد تختلف في تصنيف تلك الطرق على أساس مذهبي فتصنف على كونها طرقاً مقبولةً؛ لإنّها متوافقةٌ مع الدولة، وأخرى مرفوضة؛ لأنها على تعارض مع الدولة . ويتم إرجاع هذا التعارض الى أسس مذهبيّة؛ وهذا جعل من الطريق البكتاشيّة تصنّف على التشيُّع الباطني.

على الرغم من أنّ لهذه الطريقة أثرها الكبير في التاريخ الرسمي للدولة

العثمانيّة وفي نشأة هذه الدولة وفي اضمحلالها أيضاً. إلا أنّ هذه الطريقة تعرّضت الى النقد العنيف من قبل التاريخ الرسمي للدولة والامتدادات السلفيّة المعاصرة؛ وتمّ ارجاع ذلك إلى مواقفها من السلطة .

الا أنّ هذه الطريقة قد تعرّضت الى النفي العثماني والسلفي معاً مثلما دفعت ثمن التحديث التركي العلماني، فتمّ مصادرة ممتلكاتها من الدولة العلمانية في تركيا ومصر في أيام الثورة، وتتعرض اليوم الى النقود المتشددة للسلفيّة .

وفي ظل تلك التحولات نجد أنّ لهذه الطريقة مواقف من تلك الاحداث العنيفة؛ إذ أحدثت تحولات في سلوكها في تركيا العلمانيّة ،وقد ظهر هذا من ضمن مؤسساتها في صفوف العلويين الأتراك، مثلما كان لها حضورها الفعال في ألبانيا من تاريخ ما قبل الاستقلال، وحتى ما بعد الشيوعيّة، وهي تقدم اسلاماً متسامحاً مقابل الاسلام الأصولي في ألبانيا اليوم.

حاولنا في هذا المبحث ان نقدم تأصيلاً مفهومياً ووصفاً لظهور الطرق الصوفيّة وأصولها التركمانيّة في أثناء الغزو المغولي والدولة السلجوقيّة؛ وصولا الى التعريف بالطريقة وسماتها ثم حضورها في المشهد السياسي العثماني والتركي العلماني والمصري والألباني.

في هذا البحث نحاول أن نتطرق إلى دراسة إحدى أهم الطرق الصوفيّة التي ظهرت في القرن الثالث عشر الميلادي وهي الطريقة البكتاشيّة تعد من أهم الطرق الصوفيّة من حيث انتشارها بعد أن استوعبت طرقاً عدّة أخرى مثل الابدال والقلندريّة والحيدريّة.

كان مؤسسها الحاج بكتاش الذي عدّ أحد تلامذة بابا إسحاق الذي قاد تمرد عام ١٢٤١ م . وقد نشط الحاج بكتاش خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي في الأناضول السلجوقي.

المبحث الاول

التصوّف و إشكاليّة القراءة والتلقي

في مجال البحث في هذا الإطار هناك تصنيف ابتدعه بعض الباحثين في التعامل مع الطرق الصوفيّة التي تميل إلى العرفان والتشيع بوصفها تمثل تصوفاً شعبياً يميزون هذا التصوف عن التصوف السني الذي ينتمي الى المدرسة السنيّة، ويبدو أنّها قراءة تتمركز حول مركزيّة الثقافة العالمة، تنظر الى نفسها كمركز مدني عالم خاضع إلى خطاب الدولة فيما الخطاب الشعبي هو بمثابة خطاب أطراف وهذا الخطاب لا ينتمي الى المركز العالم المدني، وثقافة الأطراف هي ثقافة ريف تهيمن عليها الرؤيّة الاسطوريّة .

تنطلق هذه النظريّة من وجود ثقافة مركز دينيّة تشكّلت في ظل الدولة السلجوقيّة التي حلّت محل السلطة البويهيّة التي كانت تتمتع الثقافة في زمنها بالتعدد الفكري، وهو أمرٌ زال مع ظهور السلاجقة وثقافتهم التي قدّمت نفسها كأصوليّة دينيّة .فهذه الأصوليّة القائمة على تحديد الاسلام على وفق مجموعة من القواعد يفترض تحققها فيمن يدّعي الانتماء الى الاسلام ومطالبة الفرق الأخرى المتبقيّة بالالتزام بتلك القواعد التي هي بمثابة الصراط المستقيم، فهذه الأصوليّة يتفرّع عنها ملحظان مهمّان أوّلاً :نشوء الخطاب، جاء مع الدولة السلجوقيّة، وتناسَلَ مع الدول التي أعقبتها واعتمدت على فكرها كأساس للعصبيّة الدينيّة التي توحد الداخل بوصفها تدافع عن الاسلام الحق أمّا في الخارج فهي تواجه خصومها من الطوائف الأخرى أو المنشقين عليها من داخل تأويلها أحياناً، وهذه العصبيّة التي أقامتها الدولة السلجوقيّة الأشعريّة يدرك بها لحظتين هما :

أوّلاً: نشوء الخطاب جاء مع الغزّالي: الذي نظر لها عبر تكفير أهل الباطن، وما يتعلق بسياسة التكفير أو اقتصاد التكفير .والتي كانت قد أقصت كل المخالفين للقواعد التي رفعها الخليفة العباسي ابو العباس القادر بالله(ت ٤٢٢هـ)

[1]؛ لكنّ الغزالي أعاد النظر في التصوف فيما بعد وجعله ينتمي الى الثقافة المركزيّة بعد أن وضع له قواعد وقد امتدّت هذه السياسة من المشرق الى المغرب على يد ابن تومرت ونصوص المتوحش الموحدي، ولذة الجهاد واعزما يطلب من التكفير.

وبهذا أصبح الفكر الأشعري هو المركز العالم ومعه تم إدخال التصوف الى التسنن من خلال كتب الغزّالي فأصبح هذا التصوف هو التزامه بالقواعد الفقهيّة .بالمقابل بقيت خارج الخطاب الأصولي كل فرق التشيع والطرق الصوفيّة التي تأثّرت به ،وقد وصفت بكونها: (تصوف شعبي).

امّا اللحظة الثانيّة فقد جاءت مع ابن تيميّة والتكفير المملوكي، وهي لحظة تتجاوز لحظة الغزّالي والكلام الأشعري، والرجوع إلى السلطة في صدر الاسلام، وهي اكثر تشدداً ويقال؛ إنّها لم تجد لها تطبيقاً في التوحيد؛ إلّا في فكر محمد بن عبد الوهاب .، وهذه الأخرى أخرجت التصوف والتّشيع وجزءً كبيراً من المدرسة الأشعريّة، من هنا تظهر تلك النقود العنيفة ضد التصوف والفرق الصوفيّة[2] كل الأطراف ومن ضمنها الفقه الشيعي ذاته الذي له موقف رافض للتصوف والفرق الصوفيّة.

انطلاقاً من هذا نستطيع تصنيف الموقف من التصوف عامّة والطرق الصوفيّة خاصّةً بالشكل الآتي:

نظرة عامة منتشرة في الجامعات العربيّة ومنها التي تنتمي الى الأشعريّة كأصل كلامي فهي تفصل بين التصوف والفرق الصوفيّة اذ تقسم الفرق الصوفيّة على تصوف ملتزم بشكل عام وبعض الفرق الصوفيّة، وفرق صوفيّة تعدها شعبيّة، مثل (القلندريّة والحيدريّة والباكتاشيّة)، وعذرها؛ لأنّها كانت متأثرةً بالتشيع عامة والمغالي خاصّةً[3].

ورأي آخر يرفض التصوف بشكل عام ويعترف بأنه خروج على الشرع وهذه الرؤيّة تجدها عند السلفيّة، وعند الأصوليّة الشيعيّة . وهنا ليس هناك تفريق بين التصوف والطرق الصوفيّة .

ورأي ثالث يرى أنّ هناك صلة بين التصوف والتشيع وخصوصاً المغالي وهذا يتجلى في الفرق الصوفيّة(٤).

سوف نعرض الى هذه الآراء في أثناء عرضنا للأفكار وتأصيلها في مجال بحثنا عن الفرقة البكتاشيّة، و الظروف التي ظهر فيها التصوف الشعبي في ايران والأناضول من الدولة السلجوقيّة الى الدولة **الالخانيّة**، في هذه الحقبة نجد أنّ هناك تأثيرات كبيرة تركت أثرها في الدين ودوره في الحياة السياسيّة، اذ (أصبح مقرراً في علم الاجتماع الديني أنّ ثمة فروقاً جوهريّة بين الدين في صورته النظريّة المجرّدة ... والدين حين يمارس علمياً في التاريخ، أي حين يتحول إلى عمل من أعمال الاجتماع البشري، فتنتج ممارسته صوراً من التدين أو التجارب الدينيّة .... لا تقع بالضرورة مطابقةً للوحي ... مما يعني أننا بإزاء تمثّلات متنوعة ومستويات شتى للتجارب الدينيّة التي يعدها بعض علماء الاجتماع الشيء الوحيد الثابت في الدين)(٥). الذي نفهمه أنّ القراءات الدينيّة واشتباكها بالسياسة تمثل نمطاً من أنماط التمثّلات التاريخيّة عن الدين وليس الدين بذاته، فما ظهر في ظل الدول السلجوقيّة كانت تمثّلات منحت الدول مشروعيّة سياسيّة وهو الهدف الأوّل منها، والثاني أنّها تمثل قراءة تم تحويلها الى قراءة عابرة للتاريخ متمثّلة بكل اجتهاداتها بحق الآخر المختلف في تمثّلاته للدين(٦).

إلا أنّها أصبحت القراءة العالمة والمقياس على الرغم من تاريخيتها وأثر الظروف التي كانت تعيشها تلك الدولة، وهذا ما نجده في موقف الغزّالي الذي كان متشدداً في قراءته على وفق حاجه الدولة الى مواجهة أعدائها في الداخل والخارج

وخصوصاً الفاطميين، في هذا الصدد يأتي تقويم روزنثال للفكر السياسي عند الغزّالي، أنّه فكر واقعي ينطلق من أرضيّة سياسيّة براغماتيّة معاشة في زمانه، طرحتها جملة من الظروف الحاكمة والمتحكِّمة بذلك الوضع، بقوله: (إنّ الثغرة التي تفصل النظريّة التقليديّة للخلافة المستندة على الشرع عن الواقعيّة السياسيّة للخلافة العباسيّة المهيمن عليها السلطان السلجوقي رُبّما بدت جليّة وواضحة بأقوال الإمام اللاهوتي الشافعي المشهور والفيلسوف الديني والمتصوف أبي حامد الغزالي)(٧). إذ (ينطلق إرفن روزنثال في تحليله للفكر السياسي عند الغزّالي من مرجعيّات غزّاليّة بالأساس، وهي مجموعة مؤلفاته التي تناول فيها موضوع الخلافة والإمامة وأشكال الحكم، وطبيعة الحكم السياسي زمانه "=الخلافة العباسيّة، والحكم السلجوقي")(٨)؛ لكنّ الغزّالي في هذا الموقف سرعان ما تغير في موقفه خصوصاً من التصوف – كما اشرنا سابقا - اذ (بفضل الغزّالي لم يعد الصوفيّة طائفة مضطهدة يلقاها فريق من الناس ساخطين منكرين؛ بل عزوا هم أصحاب الدين أكثر من سواهم وأصبح التصوف جزءاً عضوياً من الإسلام النصي)(٩).

هذا التأويل يمثل الموقف الأوّل الذي يحاول قبول التصوف ورفض الطرق الصوفيّة التي جعلها شعبيّة وعدّها متأثرةً في التشيع، والذي يحاول دراسة أسباب ظهور هذا التدين (الشعبي) فهو هنا يعود الى قنواتي بقوله: (اتجاه ذو نزعة شعبيّة تمثّل في تأسيس الطرق الصوفيّة التي انتشرت في كافة أرجاء العالم الاسلامي)(١٠) اذ يعود ظهور هذا التدين الى تفكك "مملكة الإسلام" على المستوى السياسي، وتحولها إلى كيانات قطريّة متنازعة، على نحو فسح المجال لطغيان التقاليد المحكيّة على حساب الهويّة الإسلاميّة الجامعة (الرسميّة السلجوقيّة).

ثم تزايد الأخطار الخارجيّة التي تمثّلت في الحروب الصليبيّة ثم الغزو المغولي؛ إذ أصبحت السياسة الإسلاميّة مجرد رد فعل لتلك التحديّات الطارئة .

واتساع القاعدة الشعبيّة للتصوف الذي استقطب جمهوراً غفيراً من المسلمين البسطاء، ممن قصرت معارفهم الدينيّة عن تمثل الصورة المعياريّة للإسلام تمثلاً صحيحاً .[11] ثم إنه يميز هذا التصوف بسمات وكأنّه يميزه عن التصوف كما عرفة الغزّالي فيقول في سمات التصوف الشعبي إذ يقول في صفاته :(كان التصوف الشعبي مؤمناً بقدرات الأولياء الصالحين على التدخل والتوسط نيابة عن البشر، وعلى نقل قدرات الله الإعجازيّة الخارقة إلى العالم عبر أوليائه ...)[12] وان هذا التصوف الشعبي كان مشبعا بالقيم والمعتقدات الشيعيّة ومن مظاهر ذلك ما دأب عليه الصوفيّة من الإعراب عن تقديرهم لآل البيت وأئمه الشيعة واحتراماً بلغ درجة التقديس، وهو ما أضحى بمرور الوقت ركناً أساسياً من أركان التصوف الشعبي . [13] نعم إنّ التصوف كان انعكاساً الى مشاكل وأزمات ثقافيّة وحضاريّة كما يقول تونبي (إن الحضارة لا تنهار لأسباب خارجيّة أبدا بل لأسباب داخليّة ذات طابع اجتماعي واضح؛ وإذا انهارت الحضارة نتيجة غزو خارجي مثلاً، فلا يجب أن تشتت هذه الواقعة انتباهنا عن أن الغزو لم يكن ليحطم حضارة ما لم تكن قد ضعفت من الداخل، وهذا الضعف الداخلي هو ضعف للمجتمع نفسه ولمؤسساته)[14] وهذا الأمر لا ينطبق على التصوف الشعبي بل هو حالة تعود إلى حالة الازدهار التي كان يعيشها الاسلام كان الفكر العقلاني الاعتزالي والتعدديّة الثقافيّة والدينيّة والتعامل الحر مع النصوص بتأويلها في زمن البويهيين، لكن مع السلاجقة أخذت الأمة تنكمش على نفسها وتميل الى التفسير الحرفي للنصوص مع الأشاعرة الذين كانوا يلتزمون بحرفيّة النصوص والتمسك بالشعائر، ومع التصوف ازداد التقشف وحياة الزهد وهم أصحاب اتجاه عرفاني يعتقد في إمكانيّة اتصال المريد أو المتصوف بالحقيقة الإلهيّة إذا انعزل عن الماديّات وسيطر على جسده بالزهد والتقشف والصيام والبتوليّة، وهم عرفانيون مثل ابن عربي والسهروردي والحلّاج[15]. بمعنى إنّ التصوف ليس وحده هو الدليل على الأزمة

بل السلفيّة هي أكبر دليل على الاضمحلال والضعف .

بل نجد أنّ الدولتين العثمانيّة والصفويّة[١٦] قد اعتمدتا على التصوف الطرقي في بناء دولتيهما بوصفه عصبيّةً دافعةً معنوياً في الجهاد من أجل بناء الدول، ولكن بعد حصول الاستقرار تتّجه الدول الى عزل تلك القوى والتقرب من السلفيّة ؛إبعاداً للتنافس وهنا تبدأ حملات الإبادة والتكفير للطرق الصوفيّة، حتى يحقق الملك التمسك بالسلطة بمفرده .

من الأمثلة على اعتماد العثمانيين على التصوف الشعبي في بناء ملكهم ما يذكره المصدر نفسه، وغيره اذ نجد أنّ العثمانيين قد احتضنوا التصوف بل اعتمدوه كآصرة او بتعبير ابن‌خلدون كعصبيّة وقوة معنويّة في توسعهم على حساب الدولة البيزنطيّة، فقد (ظهرت دول تركمانيّة فتيّة قبيل سقوط السلاجقة وبعد سقوطهم مضت في الدفاع عن كياناتها غير آبهة بسيطرة المغول الإيليخانيين)[١٧] هذا الأمر حدث في الأناضول قبل دخولها من قبل المغول وكانت الدولة العثمانيّة منذ قيامها في أواخر القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) تعتمد على سياسة توسعيّة تقوم على التغلغل في الأناضول والتوسع في أراضيها على حساب القوّة المسيحيّة المتمثلة فيما بقى للبيزنطيين من أراض وممتلكات، ثم على حساب القوى الاسلاميّة المتمثلة بالإمارات التركيّة الصغيرة ابتغاء توحيد الأناضول تحت السيادة العثمانيّة . ولما كانت العشائر التركمانيّة هي القاسم الأساسي لبنية الإمارة العثمانيّة (في مرحلة تكوينها) سكانياً واجتماعياً، فقد بدا من الطبيعي أن تكون السيادة الدينيّة لأنموذج الاسلام الشعبي أو التصوف الشعبي .وأن يكون لأقطابه ودراويشه صلات وثيقة بالبكوات العثمانيين(وقد حلّت في الأراضي الحدوديّة ثقافة شعبيّة شاعت فيها الهرطقة الدينيّة والطرق الصوفيّة والآداب الملحميّة والقانون العرفي محل الحضارة المتقدمة في المناطق الداخليّة إذ تسود فيها المذاهب الدينيّة المعتمدة، علم الكلام المدرسي، وآداب البلاط المكتوب بلغة أدبيّة تتصف

بالصنعة و التفنن، و أحكام الشريعة، وفي هذه الإمارات الأناضوليّة أصبحت اللغة التركيّة لأول مرة لغة الإدارة والأدب، ومن ناحية أخرى فقد كان المجتمع الحدودي يتّسم بالتسامح و التعقيد معاً)[١٨] .

وكان لهؤلاء الدراويش أثرهم في توجيه الحياة الدينيّة عند العشائر التركمانيّة البدويّة التي يطلق على كبار مشايخها بـ "الأبدال و "البابات"[١٩]. والدراويش عادةً" كانوا يحملون الأجراس والعظام حول أعناقهم، يحلقون لحاهم ويرسلون شواربهم، في أيديهم يحملون السيوف الخشبيّة، أو النبوتات المعقوفة في نهاياتها . وكانت تصاحبهم الطبول والمزامير التي يرقصون على أصواتها بحركات قويّة . وكانت الأشياء التي يحملونها حول أعناقهم تثير نوعاً من الضجة مما يدفع المشاهدين إلى الابتعاد عن طريقهم . ولم يكن هؤلاء يبالون بالصلاة أو الصيام . أما بابا براق فقد كان يوزِّع الصدقات التي يحصل عليها على هؤلاء الدراويش والفقراء"[٢٠].

وكان لهذا التحالف بين الأمراء العثمانيين الأوائل مع أولئك الدراويش كان أمراً ضرورياً للإمارة العثمانيّة الناشئة وفيه فائدتان هما:

الأولى: الانتفاع بالقدرات القتاليّة لأولئك الدراويش و مريديهم في غزو الأراضي البيزنطيّة.

والثانية :إسباغ الشرعيّة الدينيّة على الحكم العثماني في مجتمع قبلي كان ينظر إلى الدراويش نظرة ملؤها التقدير والاحترام[٢١].

ويبدو أنّ لهذا التعاون أثره الكبير في انتصارات الدولة العثمانيّة ورسوخها بفعل البعد المعنوي الذي جاء به الدراويش وقدراتهم في ترسيخ الايمان بالنصر بمواقفهم الشجاعة وإقدامهم حتى قدّمت السرديات صوراً عنهم تقترب من الاسطورة في توسُّع السيطرة على الأرض والبشر الداخلين في الاسلام .لكن على الرغم من كل هذا فإنّ هناك تصنيفاً للطرق الصوفيّة بين مؤيد للدولة ومقبول من

قبلها وآخر معارض لها ويرفض أن يأخذ منها الصدقات والدولة ومؤرخوها يقصوه ويقللون من شأنه وفي ذلك يقول المؤرخ " إينا لجيك خليل" الطرق الصوفيّة في الدولة العثمانيّة قسمين: القسم الاول يتضمن الطرق الصوفيّة المعروفة و(القريبة من السلطة) التي لها تكايا تدعمها من قبل الأوقاف المؤسسة من قبل السلطات وكبار رجال الدولة والتي لها تنظيم واضح وشعائر محدّدَة، مثل: (النقشبنديّة، والمولويّة، والخلوتيّة) وفروعها المختلفة التي تتمركز في المدن وتستقطب أتباعها من الشرائح العليا في المجتمع، ولكل طريقة من هذه الطرق لها رايتها الخاصّة .والطاقيّة المميزة والأذكار والشعائر الخاصة بها . لكل طريقة من هذه الطرق الراعي او الحامي الخاص بها الذي تختاره من بين الأولياء أو الصحابة وتضع له شجرة نسب.

أمّا القسم الآخر فكان يضم الطرق الباطنيّة التي كانت تعرف عادة باسم الملاميّة أو الملامتيّة .فقد كانت هذه الطرق معارضةً للدولة، فقد اعتاد اعضاء هذه الطرق على العيش من عملهم ولم يتقبّلوا أيَّ مساعدةٍ أو صدقةٍ تدفع لهم من قبل الدولة أو الافراد.

ومن ضمن هذا القسم كان الدراويش المتجولون، الذين عرفوا بالقلندريّة والحيدريّة والأبدال... الخ وقد كانت هذه الطرق التي انضمّت اليها مجموعة اجتماعيّة معينة معارضة للنظام السياسي[٢٢].

وقد ظهرت البكتاشيّة كوريث لتلك الطرق واحتلّت مكانةً متميزةً وتحديداً في الطريق التجاري المهم الرابط بين (أنقره وقيصريّة)و الممتد إلى المراعي الصيفيّة المرتفعة، وهي المنطقة التي تقطنها بكثافة قبائل تركمانيّة ."[٢٣] في ضوء هذا يمكن أن نفهم دعوة السلطان العثماني حاجي بكتاش إلى مباركة الانكشاريّة ؛فالرجل عرف بشجاعته في الحروب التي خاضها في تلك الحقبة السابقة الى جانب رسوخ اسمه في عالم التصوف .وهذا يدفعنا الى الدخول في تأصيل الطريقة البكتاشيّة.

المبحث الثاني

الحفر في تكوين الطريقة البكتاشيّة

في هذا المبحث الذي يخوض غمار البحث عن الجذور نجد أنفسنا عند تأويلات مختلفة يطرحها مؤرخون ينتمون الى مرجعيّات متنوعة مرة أخرى وكل طرف يحاول تعداد ما هو متشابه وما هو مختلف انطلاقاً من خلفيته العقائديّة في التصنيف والتعريف لهذه الطريقة التي انتاب تاريخها تأويلات متنوعة تولد كثيراً من سوء الفهم الذي يتعارض مع التعريف السائد مذهبياً وعقائدياً إذ يظهر الحاج بكتاش وهو الولي، ومؤسس الطريقة وتنسب له البكتاشيّة، وهو صوفي تركي عاش في القرن العاشر الهجري(السادس عشر الميلادي)(٢٤) وهنا تأتي تأصيلات النسب كما تُعرض في بعض المدوّنات البكتاشيّة وخصوصاً في مصر التي دوّنت تاريخ الطريقة (٢٥) فتقول عنه إنّه: هو السيد محمد بن إبراهيم آتا الشهير بالحاج بكتاش، وهو ولي تركي قَدِم إلى الأناضول من خراسان في القرن الثالث عشر الميلادي، وترجع بعض الدراسات نسبه إلى خنكار الحاج محمد بكتاش الخراساني النيسابوري، المولود في نيسابور (١٢١٠ - ١٢٧٠ ميلاديّة تقريبا)، ويعد خنكار من أولاد إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم (٢٦).

فيما يؤرخ الشيخ جعفر الشيخ آل محبوبة بالهامش (تكيّة البكتاشيّة يقول: (البكتاشيّة نسبةً الى الشيخ العارف بالله السيد محمد الرضوي من أولاد الإمام الرضا "ع" و قيل من أولاد الكاظم "ع" من صلب ابراهيم الثاني، جاء من بلاد خراسان إلى بلاد الروم وهو المعروف بـ(بكتاشي) الولي الصوفي المشهور، وتنسب إليه هذه الطائفة القلندريّة الموسومة بالبكتاشيّة ...وكان الولي بكتاش المذكور من أصحاب الكرامات و أرباب الولايات وقبره ببلاد التركمان وعليه قبة عظيمة؛ وله

زاوية يتبرك بها . وقد اعتكف مدّة من الزمن في النجف الأشرف ومكة المعظّمة وله أياد عظيمة على السلطان أورخان بن عثمان الغازي، توفي سنة ٧٣٨ هـ .[٢٧]

كان من تلامذة أحمد يسري ويونس أمره (ت ١٣٢١ م) في آسيا الوسطى، وهو الذي دفعه للذهاب الى النجف الاشرف لدراسة الفقه، (واعتكف في النجف في زاوية الصحن، وبعد توسعة الصحن، جعل للبكتاشيّة (تكيّة)[٢٨] أي مقراً لهم وعمّرت تعميراً فخماً واسعاً، وحتّى سنة (١٢٩٦هـ) كانت فيها آثار الدروشة تقع بجوار مرقد أمير المؤمنين عليه السلام)[٢٩]، فإنّ مدرسة الصحن هذه ربّما هي التي ذكرها الرّحالة ابن بطوطة عند زيارته لمدينة النجف عام ٧٢٧ هـ وقد وصفها بقوله: «إنّها تقع حول مرقد الامام علي عليه السلام المدارس) والزوايا والخوانق معمورة احسن عمارة وحيطانها مزدانة بالقاشاني وهو شبه الزليج عندنا لكنّ لونه أشرق ونقشه أحسن ويدخل من باب الحضرة إلى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفيّة من الشيعة»[٣٠].

وتُصنّف عادةً لدى بعض المؤرخين الاسلاميين على إنّ هذه الطريقة هي بمثابة طريقة صوفيّة شيعيّة الحقيقة والمنشأ، بمعنى يريد إخراجها الى خارج الطائفة والمذهب ويسقط عليها أحكاماً جاهزةً بحق الآخر وبعدها يصف تحولاتها التاريخيّة فيقول : (ولكنّها مع ذلك تربّت وترعرعت في تركيا ومصر واستقرّت في ألبانيا. في أول الأمر استطاعت الطريقة البكتاشيّة أن تنتشر إذ أقام مريدوها من جنود الجيش الانكشاري ...

وقد شهدت الطريقة البكتاشيّة حالات مد وجزر في تركيا فبينما ناصرها بعض السلاطين، عارضها آخرون مفضلين طريقة صوفيّة أخرى عليها إلى أن أمر السلطان محمود الثاني بإلغاء الانكشاريّة وقد صدر مرسومٌ في من قبل الحكومة التركيّة في سنة ١٩٢٥م بإلغاء جميع الطرق الصوفيّة ومن ضمنها الطريقة

البكتاشيّة، وكان آخر مشايخها هو صالح نيازي الذي سافر إلى ألبانيا، وانتخبه الدراويش البكتاشيون ليكون (دده بابا) أي شيخ المشايخ وهي أعلى منـزلة في الطريقة)[٣١]. وهناك من يريد إرجاعها الى جذور خارجيّة فيقول كما ورد هذا التعريف في الموسوعة عربيّة التي أكّدت فيه على: (وقد اعتنق البكتاشيّة مذهب التصوف في الأعداد ولاسيّما عقيدتهم في العدد ٤، وهو مذهب متأثر بالفيثاغوريّة، وقد نقلوا ذلك عن كتاب "جاويدان" لفضل الله الحروفي..[٣٢].

يبدو أنّ البكداشيّة تواءمت مع طبيعة المكان والمكوِن الثقافي له ففي الوقت الذي نجدها في تركيا إذ التنوع الثقافي أوسع مما هو في ألبانيا فقد لاحظت إحدى الدراسات (واذا كانت البكتاشيّة في ألبانيا حافظت على نفسها كطريقة صوفيّة بالدرجة الأولى، فإنّ البكتاشيّة المتماهية مع "العلويّة الأناضوليّة" في تركيا، قد ضعف فيها الرابط الطرقي التقليديّ، ولم يعد "الدده" هو المرجعيّة الفعليّة لها، بقدر ما انتقلت المرجعيّة للقيادات السياسيّة ورؤساء الجمعيات المطالبة بـ"حقوق العلويين" الدينيّة والثقافيّة والسياسيّة، مثل تشريع دور عبادة خاصة بهم، وهو أمرٌ تحفّظ عليه رجب طيب أردوغان بشكل قوي قبل مدّة، والمطالبة بحق أبنائهم في تعليم ديني مختلف في المدرسة العموميّة، عن التعليم الديني السني الحنفي الذي تقدّمه المدرسة العلمانيّة في تركيا اليوم)[٣٣].

هذا التوصيف لا يراعي الأحداث وما تركته من أثر في منهجها في تركيا فبعد الانقلاب عليها وعلى الانكشاريّة دفعها الى التقيّة وجاء الانقلاب العلماني واستولى على المؤسّسات الدينيّة وهو من جعلها تحدث تحولاً عميقاً في سلوكها فهي مجبرةٌ عليه وليست مخيّرةً ثم جاء الاخوان وهم يتعارضون كثيراً معها؛ لهذا تحفّظ رجب طيب اردوغان.

- **تأسيس الطريقة البكتاشيّة:**

ولما انتقل الحاج بكتاش ولي الى بلاد الأناضول ليؤسس فيها الطريقة البكتاشيّة، بعد انتشار اسمه بفعل كراماته التي تروى عنه من قبل أتباعه، فظهرت الى الوجود هذه الفرقة الصوفيّة في تركيا، فعرفت بانتسابها الى مؤسسها السيد محمد بن إبراهيم آتا الشهير بالحاج بكتاش، ويعرف في المرويّات التاريخيّة بأنّه ولي تركي قَدِم إلى الأناضول من خراسان في القرن الثالث عشر الميلادي، وأنشأ الخانقاه المعروف(بيير ادى) ببلدة (صوليجة قارا أويوك)، وشرع في الدعوة إلى طريقته وعندما يقفون على أصول الطريقة يقولون إنّها: خليط من الطرق التي تقدمتها وهي (القلندريّة، واليسويّة، والحيدريّة) ... واتّصلت بفرقة الانكشاريّة، وصار السلطان أورخان سنة(١٣٢٦ ــ ١٣٨٩م) مع فرقته الانكشاريّة إلى الحاج بكتاش، فأطلق الانكشاريّة على أنفسهم بالبكتاشيّة، إذ أقيمت تكيّة بكتاشيّة قرب كل معسكر للانكشاريّة [٣٤].

مناقشة هذا النص في هذا النص أمران: الاول ربطها بطرق سابقة عليها هي (القلندريّة، واليسويّة، والحيدريّة) والامر الثاني يتناول علاقة البكتاشيّة بالانكشاريّة :

الأمر الأوّل: من هي هذه الطرق الثلاث (القلندريّة، واليسويّة، والحيدريّة)؟ في سبيل البحث عن اجابة لابدّ من تعريف هذه الطريقة وبيان ما قيل عنها ثم تحديد ملامح البكتاشيّة:

أوّلاً – القلندريّة:

هذه الطريقة تمثِل تياراً صوفياً ظهر في خراسان، في القرن العاشر . أسس هذه الطريقة الإيراني الصوفي "جمال الدين ساوي " ت ١٢٣٣، وهو من الملامتيّة[٣٥]

إنّ الشيخ المذكور لا يعد أن يكون أحد ممثلي تلك الطريقة التي نشأت وتشكّلت مبادؤها في إيران وآسيا الوسطى(٣٦). خراسان، ثم انتقل دراويش القلندريّة إلى الأناضول أفواجاً، فراراً من الغزو المغولي . وهذه الطائفة منقسمة على قسمين الأوّل: طائفة من الدراويش الهائمين على وجوههم في قرى الأناضول ومدنها، سواء كانوا جماعات أم فرادى، ويطلق عليهم أسماء عدة منها: الإباحيّة، الزنادقة، جوالقة القلندريّة، أو الأبدال، وأطلق الايرانيون اسم الأبدال على الدراويش الذين انحرفوا عن الدين، ثم تلقب بالأبدال دراويش القلندريّة، والحيدريّة في الأناضول على وجه الخصوص حتى نهايّة القرن الثاني عشر للميلاد.

والقسم الآخر تنتسب إلى المذهب الصوفي المتميز كمذهب أبي بكر نقساوي وشمس تبريزي(٣٧) .(٣٨)وذُكر عن القلندريّة أنّها فرقة صوفيّة لها آدابها وقواعدها؛ طرحت التقليد بآداب المجالس، وخرجت على المعتاد واكتفت بالفرائض من صلاة وقيام وانصرفت عن زينة الحياة الدنيا .كانت الطائفة هائمة على وجهها في أرجاء البلاد الإسلاميّة في (مصر وسوريا والعراق والهند واسيا الوسطى والاناضول ...) اتسمت بالتمرد على النظام الاجتماعي والأخلاقي بعد أن تسرّبت إليها افكار مبهمة عن الوجود والنزعة الشيعيّة المغاليَة .(٣٩). وقيل إنّ هذه الطريقة كان لها وجود في خراسان مثلما كان لها وجود في الأناضول ؛ولهذا كان هناك لقاء بين الحاجي بكتاش وجماعة من قلندريّة خراسان في مستقره بقير شهر(٤٠).

ثانياً- اليُسويّة:

مؤسس هذه الطريقة هو: أحمد اليوسوي (ت ١١٦٧م)، وهو أول من نهج نهجا صوفيا ذاع بين الاتراك وكانت لطريقته الصوفيّة مكانة في النفوس في الحقبة المبكرة من دخولهم في دين الله.

والدراويش اليسويّة من قبائل القبجاق والاوغوز، كانت منزلتهم عند الناس أرفع منزلةً من دراويش الطريقة الكبراويّة .

بسبب حروب الخوارزميين مع المغول، وقد (ترك الدراويش موطنهم في بلاد ما وراء النهر، متعلقين بأذيال الفرار أمام جحافل جيوش جنكيز خان إلى الأناضول مع عدد من القبائل التركيّة)[٤١].

وقد نقلوا تراثهم التركي وكل المعتقدات التي تتمحور حول مناقب الأولياء من وسط آسيا إلى الأناضول، فضلاً عن كون هؤلاء الدراويش الملقبين بـ "بابا" كانت لهم صفة رجل الدين عند الشعب التركي .وقد حكوا على غرار القصص الاسلاميّة قصصاً عن أحمد يسري، ومناقب الأولياء المسلمين ونشروها بين شعب الأناضول ويحتوي كتاب الولايّة للحاج بكتاش على قسم من هذه المناقب والروايات اليسويّة[٤٢].

وقد ذهب عددٌ من الباحثين إلى أنّ الطريقة اليسويّة مشتقة من ملامتيّة خراسان، وإنّها اختلطت بعقائد تركيّة قديمة[٤٣].

ثالثاً- الحيدريّة :

تنسب الى قطب الدين حيدر ت ١٢٢٥م الذي عاش معظم حياته في عزلة شديدة فوق أحد الجبال .وهو بهذا السلوك يختلف عن تلك الدراويش الجوالة التي جاءت بعده وانتمت الى طريقته . لقد اصاب طريقته انتشار واسع في جميع أنحاء ايران، وهناك مصادر تشير إلى وجود صلة قويّة بين قطب الدين حيدر، وحاجي بكتاش، ومن هنا دأب البكتاشيّة بعد تشكيل طريقتهم واستقرار نظامها على إحياء ذكرى شيوخ الحيدريّة؛ تأكيداً لعمق الصلات بين الطريقتين[٤٤].

وقد دأب الحيدريّة على التنقل بين بلدان المشرق الإسلامي في صورة

جماعيّة.[٤٥]، وهناك مشابهة كبيرة بين القلندريّة والحيدريّة في (العادات الدينيّة ومظاهر السلوك وقيم الزهد المتطرف)، حتى عدّ بعضٌ من المؤرخين الحيدريّة امتدادا للقلندريّة او فرعاً من فروعها .

الحيدريّة في الأناضول:

دخلت الطريقة الحيدريّة بلاد الأناضول في القرن الثاني عشر الميلادي، أبان حقبة السيادة المغوليّة إذ انتشرت في بعض القرى والمناطق الآهلة بالعشائر التركمانيّة، كما كان لها وجود ملحوظ في بعض المدن، وتشير المصادر التركيّة إلى شيخين من شيوخ الحيدريّة في الأناضول . في منتصف القرن المذكور، وهما: حاجي مبارك حيدري، الذي كان يقيم بزاوية في قونية، والشيخ محمد حيدري، الذي كان يعمل بستانياً وروي أنّهما كانا على صلة وثيقة بمولانا جلال الدين الرومي، الذي كان يعده أحد مريديّة المقربين[٤٦].

ومن سمات الحيدريّة أنهم (كانوا يحلقون لحاهم ويبقون شواربهم على عادة الحيدريّة، على كتف كل واحد منهم جوكان)[٤٧]، ومعهم أجراس، وكل واحد مخلوع الثنيّة العليا، وبالجملة فقد كان منظرهم بشعاً وهيأتهم مستقذرة [٤٨].

وكان الشيخ براق ملازماً للعبادة (خلافاً لجمهور الحيدريّة)، وله أوراد وأذكار ومعه محتسب يؤدِّب أصحابه، فمن ترك الصلاة أو أخرها عن وقتها ضربه أربعين سوطا، وحين عوتب على هيأته المنكرة قال أردت أن أكون سخريّة للفقراء[٤٩].

الحيدريّة بين التصوف والتشيع:

تقوم الفلسفة الصوفيّة للطريقة الحيدريّة على أساس من التجرد الكامل عن كل ما يربطهم بالحياة الدنيا من علائق وصلات ماديّة، ومن هنا فلم يكن لهم

موطن ثابت أو مكان يستقرون فيه؛ إذ المكان في تصورهم إحدى العلائق الدنيويّة التي يعين التجرد منها ولذا فقد عاشوا حياتهم هائمين على وجوههم .كانوا يعلِّقون في أعناقهم أطواقاً حديديّة باعتبارها رمزاً إلى التحرر المطلق من كل رغبة ماديّة.كذلك فلم تكن لهم طقوس دينيّة أو شعائر خاصة تميزهم عن غيرهم(٥٠).

وللحيدريّة ميول للتشيع قويّة كزعمهم أن طريقة الإمام علي بن ابي طالب(ع) هو الطريق المفضي الى الله، وأنّ معرفة ذلك الطريق تعني بلوغ السر الإلهي، وشدّة اعتقادهم في أئمة الشيعة الاثني عشر(٥١).

القلندريّة والحيدريّة (المبادئ والطقوس):

كان القلندري يرتدي ثوباً متواضعاً من الصوف أو اللباد، أسود اللون أو أبيض . و آخرون كانوا يكتفون بارتداء سترة قصيرة فضفاضة تشبه بالجوالق (الشوال)؛ ولذلك قيل عنهم الجواليقيّة .

كانوا يسيرون حفاة حاملين: إناء (طاسة) يضعون فيها ما يتسولونه من الناس، وعصا خشبيّة، فضلاً عن الحلي المعدنيّة كـ(الأساور والخواتم والعقود والأحزمة والخلاخيل)، ومعلقتهم الخشبيّة الطويلة(٥٢).

ولم يكترث أولئك الدراويش بالمجتمع، فاستوى عندهم إرضاؤه أو اغضابه، بل إنّهم كانوا حريصين على اغضابه، احتقاراً له، واستهانةً بما تواضع عليه من رسوم وتقاليد(٥٣).

وكانت الحيدريّة تتخذ من الحديد عادة شعاراً يعرفون به، فكان الصوفي الحيدري يلبس في يده سوارين ويضع في أصابعه خواتم، ويحمل في عنقه طوقاً من حديد كالغل، أو يعلق في أذنيه حلقتين من حديد(٥٤).

عقيدة الحيدريّة :

١- حقيقة الإنسان الإلهي: إن هذه العبارة: لا يمكن للإنسان من الوصول إلى سر الإمام علي عليه السلام لدى الحيدريّة، بل يجب على الإنسان التخلص من الطمع والسعي إلى الجذب الروحي والقبض العميق .

٢- الفيض العميق يعني التطهر من الأنانيّة والغرور، والكبر والتكلف، الإنسان لم يخلق للمظاهر الخدّاعة، بل هو مصدر انبعاث الحب، ويجب عليه ان يتعامل مع الآخرين بقلب رقيق . والدنيا ليست متاعاً يخص فئة معيّنة من الناس، بل إنّها ملك للجميع وترى الحيدريّة أن الملكيّة الخاصة للإنسان، وتقسّم الأراضي على حدود، يتنافى مع طبيعة الإنسان .كما أن الزواج التقليدي لا لزوم له .

٣- الحب لديهم يعني رؤيّة الله في وجوه النّاس والشعور بوجوده وعظمته، فإنّ الإنسان عندما يتّحد بالله يتحقق له الجذب الصوفي والعرفان، ومن ثم يصل الإنسان إلى الوحدة والكمال الروحي والخلوة.

رابعا - البكتاشيّة:

كانت تلك هي البدايّة التي منحت الطريقة طابعها الرمزي والعسكري فكانت زاد الانكشاريّة الذي يدفعهم إلى القتال وكانوا آلتها(أي الطريقة البكتاشية)، في التبشير بطريقتها وما تحمله من منهج ورؤيا سواء كانت للإنسان أو الكون، تلك الرؤيّة التي وجد بها الاتراك وغيرهم ميراث روحي مشترك له مقاربات كثيرة تعبِّر عن بنية روحيّة تجمع بين التجربة الفرديّة واقتباسات رمزيّة وطرقيّة تسهم في نمو شجرة الأمل بالنجاة الروحيّة التي أرستها تلك المدارات او الطرق التي تتقاسم تراث مشترك صوفي يعبر عن لوعة عابر سبيل يبحث عن النجاة الروحيّة التي تتقاسمها نقطة "شوق وحرف أنين"[٥٥]. التي تناغمت مع

الطريقة المولويّة الصوفيّة لمؤسسها جلال الدين الرومي – ومع بابا الياس الذي كان يعمل قاضياً في مدينة قيصري العثمانيّة وشعراء الساز - وهي آلة موسيقيّة وتريّة يستعملها الشعراء الشعبيون - الذين يطلق عليهم بـ(الشعراء العشّاق) أيضاً، ومعظمهم من الشعراء، لتكتمل بذلك مذاهب التصوف الاسلامي في الدولة العثمانيّة.

فإنّ روح التصوف التركيّة التي امتزجت بالإسلام فشكلت رؤيّة للوجود، دخلت تركيا مع الفتح العثماني، أي إنّها جاءت مع السلاجقة التركمان فهم من حملها الى بلاد الأناضول ، وكان لهما أثر في انتشارها؛ على الرغم من أنّ البكتاشيّة – كطريقة صوفيّة – قد تكاملت بعد بكتاش ولي بقرن تقريباً . وقد التزم الشيخ بكتاش ولي في آماسيا - التي استقر فيها - الشيخ بابا اسحاق الذي ثار مع أتباعه التركمان ضد السلاجقة عام ١٢٤٠ ميلادي، غير أنّ السلاجقة قبضوا عليه واعدموه[٥٦]؛ فهذا التراث ينتمي الى منهج صوفي يتّخذ من الانسان بوصفه أثراً من آثار الله الخالق وما يعيشه من تجارب روحيّة هي انعكاس محض لله، وهذا ما نستدل عليه من سؤال الشيخ بكتاش ولي في مقالاته (١٢/١٩٧١) " فاذا سألت المحبّين: كيف عرفتَ الله ؟ اجابك: عرفناه من أنفسنا؛ لأنه كامنٌ فينا، ودليلنا الى ذلك هو قول رسولنا الكريم ﷺ: من عرف نفسه فقد عرف ربّه . ويعني المحبون بذلك أنّ الله كامن في الذات البشريّة، فكيف يستطيع الوصول اليه من يبحث عنه في مكان آخر؟ ". لأنّ فلسفة الأخلاق البكتاشيّة تنظر الى الله والإنسان بعين القلب، ولذلك فإنّها تقيم الدنيا على أسس المحبة والعشق كأسلوب جديد في الحياة. ومن هنا فإنّ التفسير - او التأويل - الباطني للقرآن الكريم قد أضاف شيئاً كثيراً الى فهم الاسلام وطراز حياة المسلمين[٥٧].

إلا أنّ العاشق الذي يعرف شروط الشريعة، يعرف ـ أيضاً ـ معنى الطريقة. وأنّ من يؤدي شعائر الطريقة، يخوض في بحر الحقيقة؛ لأن البكتاشيّة تؤمن بأنّ

الطريقة قرينة الحقيقة والشريعة معاً .[٥٨]، إن أحوال الصوفيّة ومقاماتها ترتكز بشكل أساسي على القرآن والحديث وأقوال الصحابة وسلوكهم وأقوال مشايخهم في ترك الدنيا والتوجه إلى الله كليًّا .[٥٩] وفي هذا يقول الغزاليّ (سر القرآن ولبابه الأصفى، ومقصده الأقصى دعوة العباد إلى الجبار الأعلى، رب الآخرة والأولى، خالق السماوات العلى والأرضين السفلى وما بينهما وما تحت الثرى)[٦٠]، وقد تجلّت العلاقة بين التصوف والإسلام في الآتي: الإسلام الإيمان والإيقان، وإذا كانت الشريعة والحقيقة والطريقة مراتب للمعرفة في طبيعتها، فالإسلام والإتقان مراتب لها من حيث حصولها للعارف، فالمراتب هذه قد لوحظت فيها الذات التي تحصل لها، و إنّها مراتب للمعرفة و مراتب للشرع إذ (الدين الإلهي والوضع النبوي المسمّى بالشرع مشتمل على الإيمان بالله وبرسوله وملائكته وكتبه، والأحكام التي جاءت من عند الله على يدي رسله وأنبيائه، ولهذا الدين مراتب، أوّلها الإسلام، وثانيها الإيمان، وثالثها الإيقان[٦١].

فإنّ كلام الحاج بكتاش ينتمي الى تلك المرجعيّة الصوفيّة في نظرتها وتأصيلها واتقانها؛ إلا أنّ الحدث الدينيّ بانفتاحه على التجارب العرفانيّة يبقى عميق الحضور في الوعي الانساني وكان من تجلياته تلك العلاقة الأفقيّة بين السماء والأرض، والتي تمظهرت بأشكال متنوعة من التعبير الإنسانيّ إزاء المقدس وكان السبب في ظهور الفنون على تنوعها الحدث الديني ومنها الموسيقى، إذ أدّت الموسيقى والغناء دوراً مهما في التصوف والعشق للطريقة، أعتقد أنَّ ظهور الخطاب الصوفيّ أولا، والطرق الصوفيّة ثانياً، كان لهما أثرهما في تطور العلاقة بين الدين والتصوف. لقد تركت الموسيقى حضوراً فعّالًا في الممارسات الطقوسيّة الدينيّة عامة. إذ نجد أن المقام كان له حضور واضح في كثير من الممارسات الدينيّة . ومنها الأجواء الصوفيّة وما يرافقها من طقوس وموسيقى ومن الممكن تلمس آثارها في أكثر من مكان و لها لون خاص وسمات خاصّة تختلف عن غيرها .

قانون الطريقة البكتاشيّة الخاص:

كان هذا القانون قد أظهر تلك الأفكار التي عرضناها عن التصوف والسلوك العاشق، وقد استلهم كل هذه المبادئ "أحمد سري دده بابا" آخر شيوخ البكتاشيّة في مصر الذى صاغ القانون وهو قانون يشرح الطريقة بأنها: (أخويّة ديمقراطيّة منزّهة عن الأغراض الشخصيّة، خاليّة من التعصب الديني .اذ تصدّرت المادة الثانية من قانون البكتاشيّة، عبارة: يحظر على رجال الطريقة الاشتغال بالسياسة، وكل من يثبت خروجه على مبادئ الطريقة يفصل نهائياً، وتتكون مراتب الطريقة البكتاشيّة من العاشق وهو الذي يميل إلى الطريقة ويهيم في مبادئها إذ تسيطر عليه الروح البكتاشيّة وتكون لديه الرغبة الأكيدة في الانضمام إلى الطريقة وهو مرشّح بعد التزكيّة لدرجة " طالب " وهو الذى يقضي مدّة في درجة العشق، يعلن بعدها رغبته في الانتساب، بصفة رسميّة، ويزكيه ثلاثةٌ من الإخوان، ويبقى في انتظار موافقة الشيخ، لأخذ إقراره وإعطائه عهد الطريقة، والمرتبة الثالثة تسمى المريد أو المحب، وهو الطالب الذى ينتسب إلى الطريقة، في حفل عام ويتوب توبة نصوحاً، ويتقبل تعاليم الشيخ ونصائحه وشروطه، وبعد الإقرار والقبول يعطى العهد ويدخل في زمرة المريدين، وهو المحب الذى يرقى إلى رتبة درويش، والدرويش فى البكتاشيّة نوعان:

متجرِّد: وهو الذى يهب نفسه لخدمة الطريقة، بصفة دائمة، فيتجرّد عن الدنيا ونوازع نفسه، ويقيم في التكية مكرِّساً حياته للعبادة والخدمة، ويتقدم على الدرويش المتأهل، في حلقات الذكر.

المتأهل: أي المتزوج هو الذى يقوم بالخدمة في أوقات فراغه ويحظر عليه ارتداء الملابس والعلامات البكتاشيّة، خارج التكية.

يرتفع في المرتبة الخامسة من المراتب البكتاشيّة البابا "الشيخ" ،ولا يرقى

إليها الدرويش إلا بعد مدّة طويلة يحصل خلالها على علوم الشريعة والطريقة وتذوق معاني التصوف وفهم غوامضه وأسراره، ويقع في المرتبة السادسة الدده "الجد"، وهو البابا الذى يرتقي إلى درجة خليفة وهذه الدرجة لا يمنحها إلا شيخ المشايخ أو "الدده بابا" وهو المرشد الأعظم، الذى يُنتخَب للرئاسة العامة للطريقة، وهو الذى يرقى على الباباوات وله حق تعيين مشايخ التكية وعزلهم..(٦٢)، يبدو أنّ هذا التصنيف قد كان حاضراً في ممارسات كثير من الطرق الصوفيّة التركيّة، وكانت في البكتاشيّة ممارسة تحوّلت الى قاعدة مع آخر شيوخها قبل اغلاقها في مصر زمن الثورة.

انتشار أثر الطريقة:

لقد كان لها اثرها في الطرق الصوفيّة التي امتدت في أماكن كثيرة في العالم الاسلامي، ومنها نجد أنّ مجالس السماع الصوفيّ كان حضورها طاغياً في بلاد المغرب العربيّ، إذ تعددت الطرق الصوفيّة والرباطات والزوايا التي مثّلت مسرحاً واسعاً لممارسة الإنشاد الدينيّ والذكر والسماع قديماً. ومع ظهور السلالات الفارسيّة والتركيّة ظهرت كثير من الطرق الصوفيّة في الشرق وصولا الى الهند، وفي المغرب العربي الإسلامي وقد صار لكل طريقة صوفيّة مُريدون وأشعارها وأورادها الخاصة بها، فضلاً عن أسلوبها في الغناء والرقص. بل إننا سوف نجد أنَّ لهذا التراث أثراً عميقَ الحضور في الموسيقى العربيّة اليوم، ولكنَّ الأثر العثمانيَّ في الموسيقى الصوفيّة كان كبيراً، فقد كانت تركيا تسيطر على الشرق العربي سياسيّاً وثقافيّاً، وذلك في حقبة الدولة العثمانيّة الشهيرة للعالم العربيّ، وكان السماع العثمانيّ قد بلغ شأناً كبيراً على أيدي مجموعة من الطرق الصوفيّة، التي ازدهرت في أنحاء الدولة العثمانيّة كالمولويّة(٦٣) (الدراويش) والبكداشيّة. التي انتشرت مع الجنود الانكشاريّة في الجزائر حيث كانوا يتخذون من الموسيقى باباً من ابواب

الورود اذ (كان الجنود الماهرون في الموسيقي والغناء يسمّون (العشّاق) وكانوا يؤدّون غالبا الأناشيد والأغاني الصوفيّة التي أخذوها عن الطريقة البكداشيّة... حيث تدور أغانيهم غالباً حول مواضيع الحب والعشق الصوفي إضافة إلى ذكر أيّامهم الجهاديّة وحروبهم وانتصاراتهم وأحيانا خيباتهم....لا شك في أنّ التصوف بوجه عام والطرق الصوفيّة بشكل خاص، كان لها تأثير كبير في الثقافة الشعبيّة والفنون، وقد توسّلت المرجعيات الصوفيّة من (الزهاد والعارفين وشيوخ الطرق)، منذ وقت مبكر بالفنون والثقافة الشعبيّة لتقوم بوظيفتها في نشر و تجذير خطابها الديني والروحي والاجتماعي وحتى السياسي أحيانًا في الطبقات السفلى من المجتمع (البسطاء والفقراء) التي شكّلت الخزّان الذي لا ينضب والمحرِّك الأقوى لدواليب الحركة الصوفيّة من خلال تركيز شيوخ الطرق عليها والتصاقهم بها في المعيش اليومي(٦٤).

الصلة بين البكتاشيّة والانكشاريّة:

لقد ارتبطت الطريقة بالدولة وقد تحوّلت الى رأس مالٍ معنوي يتم انشاء جيش خاص هم بمثابة حرس خاص من عبيد السلطان، وقد تحوّلت الطريقة الى دين الدولة الرسمي وقد ارتبط هذا الدين بالانكشاريّة فأثّرت في موقع الطريقة في الدولة من ناحية فاحتلت مكانةً وحاكميّةً في الدولة، وانتشرت في ربوع الأراضي الخاضعة الى الدولة فكان الانكشاريّة يجدون بها زاداً ورأس مالٍ معنوي يقومان بتوحيدهم، أمّا من ناحية ثانية فقد تأثّرت بالعلاقة الصراعيّة بين الدولة والانكشاريّة اذ تأثرت الطريقة بتلك العلاقة مثلما جنت مكاسب منها في أوّل الأمر، إذ تحوّلت فيما بعد الى سبب دمار مكان الطريقة وعلاقته بالدولة؛ لهذا تعرّضت ـ أي الطريقة ـ الى هزّات عنيفة بفعل سلوك الانكشاريّة وموقف الدولة حتى تم القضاء عليها مع القضاء على الانكشاريّة فأصبحت مطرودةً

خارج الدولة تعمل في ألبانيا ومصر إلا أنّها اعتمدت على التقيّة داخل الدولة ومع سقوط الدولة لم يتغير الحال فقد تعرّضت الى التضييق بفعل مشروع العلمنة. ويمكن تقسيم المراحل التي مرّت بها العلاقة بين الدولة العثمانيّة والطريقة البكتاشيّة على ثلاث مراحل، هي:

المرحلة الاولى الانكشاريّة كحرس خاص: بعد اعتماد الدولة على رابطة العصبيّة القبيلة العثمانيّة وقتالها العنيف مع خصومها استطاعت القبيلة أن تتحوّل الى دولة خلافة تحتكر الإرث الرمزي للخلافة الاسلاميّة خصوصاً وإنّ النفوس كانت تعاني من فقدان الأندلس وتضخم دور العدو الغربي المسيحي فجاءت خلافة العثمانيين من أجل استثمار هذا الفراغ المعنوي، ومن ناحية ثانية أرادت أن تفارق الصراع العشائري الى عقيدة جامعة فوجدت في الجمع بين الفقه السني والروح التركيّة الميّالة الى العرفان والتصوف، فظهر التحالف بين الدولة القائمة على أساس القبيلة العثمانيّة التركيّة والطريقة البكتاشيّة من خلال الاتفاق بين السلطان مع الحاج بكتاش، الذي كان قد ذاع صيته حتّى وصل الأمر إلى السلطان أورخان العثماني المتوفى سنة ٧٦١هعمد هذا السلطان إلى الشيخ خنكار ليكون بمثابة المرجع الروحي ومؤسس العقيدة او الطريقة التي يتربّى على اساسها عبيد السلطان من أسرى الحروب مع الدول الغربيّة المسيحيّة أو من أفراد الأسر المسيحيّة الخاضعة للسلطنة يؤخذ واحد من خمسة من الأولاد من ابناء الأسر المسيحيّة .

وقد توجّه السلطان العثماني اورخان، بالفرقة الاولى من المجندين الجدد إلى الدرويش حاجي بكتاش، وترجاه أن يباركهم ويخلع عليهم اسماً، فما كان من الولي بكتاش؛ إلّا وضع كمه فوق رأس أحد الواقفين في أول الصف الأول، ثم قال للسلطان :"إن القوات التي أنشأتها ستحمل اسم (يني حري) وستكون وجوههم بيضاء وضّاحة، وستكون أذرعهم اليمنى قويّة وسيوفهم بتارة وإبهامهم حادّة،

وسيوفقون في المعارك ولن يبرحوا ميدان القتال؛ الا وقد انعقدت لهم ألويّة النصر". وقد قدّم بكداش علماً أحمر للسلطان يتوسطه هلال وسيف، ليصبح العلم الرسمي للإنكشاريّة.

وتخليداً لبركة بكتاش كان الانكشاريّة يضعون على رؤوسهم قلنسوة من لباد الابيض، شبيهة بالقلنسوة التي يضعها بكتاش، تتدلى منها من خلف قطعة من الصوف، باعتبارها رمزاً لكم الولي الذي بارك به رقبة زميلهم، من هنا نكتشف أمرين:

الأوّل: إنّ السلطان يريد شكلاً جديداً من الجيوش يطلق عليهم بـ(جيوش العبيد) ، وهو نظام خاص موجود في روما، وفي الدولة العباسيّة في عهد المعتصم يوم قربت الترك وفي المماليك في الدولة الفاطميّة والعصر الأيوبي الذي خلف حكم المماليك . وهو يمثِل نهايّة العصبيّة القبليّة التي أوصلت السلطان الى الحكم إلا أنّها خلقت نزاعات بين أفراد القبيلة ؛لأنهم يرون أنفسهم جميعاً متساوون في الانتساب الى القبيلة ويحملون الدم والعرق والشرف ذاته، فلم يتسيّد فرع على باقي الفروع وهو أمرٌ عانت منه الدولة العربيّة الاسلاميّة التي تفرّعت عن حاكميّة قريش والتي انقسمت عرقياً إلى: (العلويين والعباسيين الأمويين)وكلهم من قريش.

والأمر نفسه يذكره المؤرخون بوصفه كان يكمن خلف مطلب السلطان يوم أراد تأسيس جيش من العبيد يكون بمثابة السيد وهم العبيد له، إذ أراد توحيدهم خلف عصبيّة هي الرأسمال الرمزي الذي يوحدهم على الرغم من تنوعهم العرقي .اذ ارجع المؤرخون تأسيس الإنكشاريّة إلى السلطان أروخان غازي، ثاني سلاطين الدولة العثمانيّة. وكانت الفكرة تتمحور حول إنشاء فرقة عسكريّة مدربةً تدريبًا خاصًا، تعمل على حماية السلطان بشكل خاص، وتتلقى منه الأوامر المباشرة، فهي لا تدين بالولاء أو التبعيّة لأي من نبلاء العثمانيين أو أمرائهم.

الأمر الثاني: وهو كيف احتلت الطريقة البكتاشيّة هذا الموقع إذ تحوّلت الى عقيدة يتم تلقينها بالقوة حتى ينصهر الأطفال بها فيتحولون الى جنود في دولة أسرتهم واستعبدتهم وهم يدافعون عنها بعد أن جمعت الدولة بين العقيدة والتدريب الصارم. وقد تم صياغة قانون ينظم هذا التنظيم الجديد على وفق قانون "الدويشرمه" عمليّة جمع وإعداد أفراد الإنكشاريّة، إذ يتم جمع الصبيّة والشباب العُزاب من أبناء العائلات المسيحيّة، ويتم إحداث قطيعة تامة بينهم وبين أسرهم بل أصولهم الجغرافيّة والدينيّة، وذلك لضمان الولاء الكامل للسلطان فقط ،ومن هذا تربيتهم تربيّة إسلاميّة على وفق البكداشيّة، وتعريضهم لتدريبات شاقّة ومكثّفة على فنون القتال المختلفة، فضلًا عن تعليم بعضهم فنون السياسة والإدارة، وهؤلاء ينتقون لشغل المناصب السياسيّة في القصر السلطاني، وبهذا يضمن السلطان العثماني تحكمه في زمام الأمور، من دون أي محاولة للتسلق وتوسيع النفوذ عبر تلك المناصب.

وقد حرص السلطان على تعليمهم على تعاليم الإسلام الصحيحة، وتنشئتهم على القتال وحب الشهادة والولاء للسلطان. في حين يدّعي بعض المؤرخين الأجانب أنّ العثمانيين وبموجب قانون سلطاني يطلق عليه ضريبة الغلمان أو الأبناء، قد عمدوا إلى أخذ الأطفال المسيحيين من عائلاتهم، ويتضمن القانون المزعوم وجوب أخذ خُمس أطفال كل مدينة مفتوحة، وضمّهم إلى الجيش العثماني. وهذا الطرح مخالف للحقائق، ويشهد بخلافه ما عرف في كل العالم، عن تسامح الدولة العثمانيّة مع رعاياها من جميع الأديان(٦٥).

كيف ولد هذا الاتفاق وجعل من الطريقة بمثابة الرأسمال المعنوي الذي يوحد الجنود خلف سلطانهم مشكلين الجيش الانكشاري، بزيهم الأحمر، ولاطيّتهم البيضاء الكبيرة، تميّز جنود الإنكشاريّة عن بقيّة أفراد القوات العسكريّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة على مرّ تاريخها. إنّ معنى الاسم الانكشاريّة

يرجع الى الكلمة بالتركيّة الحديثة (بالحروف اللاتينيّة)، تكتب هكذا: yeniçeri، وهي مُكوّنة من مقطعين، المقطع الأوّل "يني" ويعني الجديد، والمقطع الثاني "تشري" ويعني العسكر، إذ تشير الكلمة إلى "العسكر الجديد"، ثمّ بدخولها إلى العربيّة تحوّلت اللفظة إلى "الينيجاريّة" (بتعطيش الجيم)، ثم "الإنكشاريّة". ويذهب بعضهم إلى أنّ أوّل من نطقها الإنكشاريّة هم بعض علماء الأزهر في مصر. وفي بدايات تكوينها، كانت تسمّى هذه الفرقة بعبيد السلطان.. ولهذه حكايّة.

المرحلة الثانيّة الانفصال عن السلطان: ومن المواقف الفارقة في تاريخ الإنكشاريّة، الفرمان الذي أصدره سليمان القانوني، بإلغاء تبعيتهم المباشرة إلى السلطان، وجعل قيادتهم منهم. ذلك الفرمان أسس لاستقلالهم وتطوّر تطلعاتهم نحو مزيد من السلطة. وبالفعل استطاع الإنكشاريّة الحصول على امتيازات عدّة عززت من سلطتهم، من بينها الاعتماد عليهم لأداء مهام الشرطة داخل المدن والولايات العثمانيّة. وبالجملة، فإن طبيعة البنية التنظيميّة للإنكشاريّة، ثمّ أساليب تدريبهم وتربيتهم، جعلت منهم طائفةً أو طبقةً مستقلة بذاتها، بعيدة عن أنماط العلاقات والتحالفات داخل الدولة العثمانيّة، وأسرتها الحاكمة، ولذلك كان السلاطنة حريصين على إغداق الإنكشاريّة بالأموال والعطايا؛ درءًا لأي تمرد مُحتمل.

الصوفيّة على الطريقة البكداشيّة:

كما قلنا في المقدمة ظهرت علاقة الدولة بالطريقة من خلال موقع الانتشاريّة في الدولة وأثرها قوّةً أو ضعفاً ، يبدو في الطريقة اذ ارتبطت الإنكشاريّة بالطرق الصوفيّة، وتحديدًا الطريقة البكداشيّة، والتي التحق بعض كبار مشايخها بألويّة الإنكشاريّة، حتى تم ضم الطريقة رسميًا إلى الكتيبة ٩٩ من

فرقة الإنكشاريّة. وكان أعضاؤها يتقدّمون العروض العسكريّة للفرقة بأزيائهم الخضراء مرددين ابتهالات صوفيّة. وبذلك استطاعت الطريقة البكتاشيّة أن تنتشر إذ أقام مريدوها من جنود الجيش الانكشاري المقامات على قبور من مات من مشايخها في مناطق مختلفة. (وقد بلغت هذه الطريقة أوجها في عصر السلطان سليمان القانوني وهو العصر الذي دخل فيه العثمانيون العالم العربي والجزائر. وكان رئيس البكداشيّة آنذاك يسمّى (شلبي) ويقيم في اسطنبول. وكانت لهم مراكز ونظم سريّة وعلنيّة في مختلف أنحاء الدولة العثمانيّة وخصوصًا في أناضوليا وورومينيا. وقد أصبحت الدولة العثمانيّة في تلك المرحلة تخشى الطريقة البكداشيّة التي أسهمت في تأسيس هذه الدولة مساهمة فاعلة، لذلك كان العثمانيون يساندون معها طريقة أخرى هي المولويّة ـ نسبة إلى مولانا جلال الدين الرومي ـ لتحفظ بها التوازن)[٦٦] وقد أسهم انتصار الانكشاريّة في السلطنة الى انتشار الطريقة اذ كان الجنود هم الدعاة لها (وقد كان الفنانون من الجنود الانكشاريّة يتنقّلون في أوقات فراغهم من المشاغل العسكريّة، من مقهى إلى مقهى وفي الأعراس حاملين معهم آلاتهم) الطبل، الكمان، المندولين، وآلات أخرى) إذ تدور أغانيهم غالبا حول مواضيع الحب والعشق الصوفي فضلاً عن ذكر أيّامهم الجهاديّة وحروبهم وانتصاراتهم وأحياناً خيباتهم)[٦٧].

مثلما كان الانكشاريّة مجال انتشار الطريقة ايضا كانوا مجال دمارها وانقراض اثرها في الدولة بشكل علني ومؤثر اذ ظهرت كثير من التناقضات بين السلطنة التي تحاول الخروج من تدهورها وانحلالها عبر اتباعها وسائل التحديث ومنها الدولة والمؤسسات الاداريّة والماليّة والعسكريّة عبر اعتماد مستشارين وانشاء جيش جديد إلا أنّ الإنكشاريّة كانوا يخالفون هذه السياسة منذ تحولهم الى جسم مستقل له ميزاته ومكانته في الدولة وبهذا خرجوا على الدولة منذ زمن الخروج عن سيطرة الباب العالي، وثمّة اتفاق بين المؤرخين على أن الإنكشاريّة

كما كانوا أحد أهمّ عوامل قوة الإمبراطوريّة العثمانيّة، كانوا أيضًا أحد أهم عوامل تدهورها:

يُفسّر ذلك باستغلالهم المُسيء لنفوذهم، وبخاصة تسلطهم على سكان المدن والولايات من المدنيين، الذين عانوا من إساءات الإنكشاريّة المتكررة، والتي وصلت إلى حد الاستيلاء على المحاصيل والأراضي، مما جعل السكان يضيقون ذرعًا بهم وبما يمثلونه من سلطة.

أنهكت هذه الفرقة العسكريّة خزينة الدولة العثمانيّة، بسبب ازدياد أعدادهم بشكل كبير، حتى وصلوا في أوجهم إلى نحو ١٥٠ ألفًا، وفي تلك الحقبة كانت الدولة العثمانيّة بطبيعة الحال تمر بضائقة اقتصاديّة تسببت فيها الحروب، فضلًا عن انخفاض قيمة النقد (فضّة) بسبب تدفق الفضة من القارة الأمريكيّة المُكتشفة حديثًا.

يُضاف إلى ذلك تدخل الإنكشاريّة في تعيينات المناصب العليا، بل وتدخلهم في منصب السلطان نفسه. وقد قادوا تمردًا على أكثر من ٦ سلاطين، خلعوهم ثمّ قتلوهم.منهم: الصدر الأعظم ديلاور باشا ديار بكر، والصدر الأعظم حسين باشا ١٠٣٢م والسلطان كيخ عثمان (١٦١٨-١٦٢٢م)؛لأنّه فكّر بإلغاء الانكشاريّة وقتلوا السلطان ابراهيم بعد فتح جزيرة كريت [٦٨] ١٧و ١٨وفرضوا وصايتهم على السلطان مراد (١٦٢٣-١٦٤٠م) في بدايّة سلطنته ١٦٣٢م.

يبدو أنهّم كانوا يحتلون موقعاً مؤثراً في إدارة الدولة وقد كانت سلوكياتهم لاتختلف عن سلوكيّات الأمراء السلاجقة مع الخليفة العباسي ولا تختلف عن سلوكيّات المماليك في مصر، فهم كانوا يحافظون على نفوذهم مثلهم مثل باقي القوى العثمانيّة .

إلا أنّهم كانوا يمثلون قوى عثمانيّة كان لها اثرها في توسع السلطنة وتحقيق

الانتصارات الباهرة يومها، إلا أنّ الحال لا يدوم بل الزمن رهن وقائع متجددة ومتغيرة وهؤلاء الدراويش سوف يجدون أنفسهم في نهايّة المطاف يجزرون على يد السلطان وخبرائه الغربيين الذين يقودون جيشه الحديث الذي ارتهنت له أموال السلطنة ولم يحل من دون سقوطها المدوي ..

المرحلة الثالثة علاقة الدولة بالبكتاشيّة والانكشاريّة القطيعة التامة:

حاول السلطان محمود الثاني تدارك تدهور قوات جيش إمبراطورتيه، والحد من نفوذ الإنكشاريّة. إذ بدأ بإقرار إدخال إصلاحات على قوات الجيش، وتطويرها، لكن الإنكشاريّة رفضوا أن يتم المساس بأسلوبهم ونمطهم القتالي، أو حتى بأسلحتهم المعتادة. وقد كانت من بين مقترحات الإصلاح التي سعى محمود الثاني إلى تنفيذها، الحد من نفوذ الإنكشاريّة، عبر إلزامهم بالبقاء في معسكراتهم في أوقات السلم كفرق الجيش الأخرى، وهذا يعني انحسار دورهم الشرطي.

على مدار أكثر من ١٨ عامًا لم يستطع السلطان محمود الثاني تنفيذ ما يرمي إليه ؛بسبب عناد الإنكشاريّة، حتى حسم أمره أخيرًا في اجتماع حضره كبار قادة الدولة والجيش، إلا أنّ الإنكشاريّة لم يلتزموا بما تم الاتفاق عليه، وعاثوا في الأرض فسادًا، مدمرين المنازل والمحال، ما دفع السلطان إلى حشد الجيش والشعب لقتال الإنكشاريّة، ودارت معركة "الواقعة الخيريّة" التي قضى فيها أكثر من ٦ آلاف من جنود الإنكشاريّة، وعلى إثرها ألغيت الفرقة تماماً [٦٩].

اثر هذا على علاقة الدولة بالطريقة البكتاشيّة: وقد شهدت الطريقة البكتاشيّة حالات مد وجزر في تركيا فبينما ناصرها بعض السلاطين، عارضها آخرون مفضلين طريقة صوفيّة أخرى عليها إلى أن أمر السلطان محمود الثاني بإلغاء الانكشاريّة وصدر في سنة ١٩٢٥م مرسوم الحكومة التركيّة بإلغاء جميع

الطرق الصوفيّة ومن ضمنها الطريقة البكتاشيّة، وكان آخر مشايخها هو صالح نيازي الذي سافر إلى ألبانيا، وانتخبه الدراويش البكتاشيون ليكون (دده بابا) أي شيخ المشايخ وهي أعلى منـزلة في الطريقة(٧٠).

ولكنّ على الرغم من كل تلك المساعي التي اتبعها السلطان عبد الحميد الثاني إلا أنّ الدولة العثمانيّة فقدت كل جوانب استقلالها، وقد أدرك السلطان عبد الحميد الثاني خطورة الوضع ولكن جاء إدراكه هذا متأخراً (٧١).

انتقلت الطريقة الى مكانين إذ كان لها اثر في مسيرة التحديث الوطني في تلك البلدان الأولى كانت البانيا والثانية مصر في زمن محمد علي ومشروعه التحديثي في بناء مصر الحديثة ففي (عام ١٨٥٩م صدرت أوامر ملكيّة في مصر، بتخصيص المغارة التي دفن فيها "قبو غوسز" مقراً للبكتاشيّة، وفى ١٩٥٧م أمرت حكومة الضباط الأحرار، بإخلاء تكيّة المقطم في عهد آخر باباوات البكتاشيّة، أحمد سرى دده بابا الذى تولّى تكيّة المقطم فى ٣٠ يناير ١٩٤٩م، حيث أقام بها وأنشأ بها العديد من المنشآت والنافورات الجميلة وأضاء حجرات الدراويش بالكهرباء)(٧٢).

المبحث الثالث

رؤيته للطريقة الاصلاحيّة في ألبانيا

ومن أجل التركيز على مكانة الطريقة البكتاشيّة في ألبانيا يتطلب منا عرضاً لأمرين، الأوّل منهما: تحديد طبيعة المجتمع الألباني أي المتغيرات التي جاءت بالإسلام الى ألبانيا، والثاني:التحولات في المجتمع الألباني الحديث والمعاصر، لأنّ الطريقة البكتاشيّة عندما انتقلت من تركيا الى ألبانيا كانت قد تعرّضت الى

مضايقات جعلتها تواجه حركةً لتحديث السلطنة وموقفها من الانكشاريّة، وحركة التتريك وفرض اللغة التركيّة على الشعوب الاسلاميّة المتبقيّة وبعد سقوط السلطنة واجهت عنف العلمانيّة التركيّة، التي أغلقت كل المؤسسات التابعة للطريقة، والأمر مختلف فقد كانت في مصر مدعومةً من قبل محمد علي باشا وأسرته الحاكمة من بعده الى أن جاءت الثورة فأغلقت الطريقة وصادرت ممتلكاتها، أمّا في البانيا فكان المكان البديل عن تركيا أوّلاً ومصر ثانياً، في بدايّة حركة النهضة والاستقلال كانت هناك مطالب ومواقف مميزة للطريقة من الحركة القوميّة الألبانيّة، إلا أنّ الاحتلال الفاشي ثم تحول الحكم الى دكتاتوريّة شيوعيّة شموليّة صادرت جميع ممتلكات المؤسسات الدينيّة ومنها الطريقة، ثم جاء التحول المعاصر؛ فهو الموضوع الذي سوف نقف عنده بعد تأصيل امرين :

من الناحيّة التاريخيّة: تعدُّ ألبانيا جزءاً من البلقان اذ (تضم دول البلقان بشكل رئيسي كلاً من ألبانيا، وبلغاريا، والبوسنة والهرسك، وكوسوفو، ومقدونيا، والجبل الأسود، وتمثل منطقة البلقان حدًّا جغرافيًّا وثقافيًّا ودينيًّا بين الشرق والغرب، وتعرف في الغرب بأنها ميراث عثماني، كما يراها البعض حدًّا فاصلًا بين المسيحيّة الأرثوذكسيّة، والمسيحيّة الكاثوليكيّة، بينما يراها آخرون فاصلة بين الإسلام وأوروبا)(٧٣).

المسلمون في جنوب شرق أوروبا (البلقان) سكان أصليُّون شاركوا بفعاليّة في تشكيل الهويّة الأوروبيّة وصناعة حضارتها، وقد واجهوا في السابق - وما زالوا - مظالم وتحديات كبيرة في محيطهم الأوروبي العام المختلف عنهم دينيًّا وثقافيًّا؛ الرَّافض في أغلبه لهم أو للاعتراف باختلافهم عنه، ويُشَكِّك في نواياهم، فهم - بحسب إحدى التفسيرات الأوروبيّة الأكثر شيوعًا- "من مخلَّفات الإمبراطوريّة العثمانيّة"؛ التي يجب مسح كلِّ آثارها عن القارَّة الأوروبيّة "المسيحيّة". ومن التحديات الأخرى أمام المسلمين القدرة على الجمع بين الولاء الوطني وبين الولاء

القومي المتداخل مع انتمائهم الديني، والجمع بين متطلَّبات أوروبا ذات المرجعيّة المسيحيّة مع متطلَّبات خصوصيتهم الدينيّة .وفي السياق نفسه تشهد المنطقة عدَّة أنماط من التديُّن؛ تتراوح بين الانتماء التقليدي لثقافتهم الخاصة، وبين أنماط أخرى وافدة؛ كحالات التديُّن السلفيّة أو الحركيّة؛ فضلاً عن تعرُّضهم لمحاولات التنصير دينيًّا. ويسعى مسلمو البلقان ليكونوا مواطنين في بلدانهم الأوروبيّة مهما كانت الاختلافات، ويخشون أن تنتقل اختلافات العالم إلى مجتمعاتهم فتُضعفها؛ ليجمعوا ما بين وصف الأقليّة والانقسام(٧٤).

دولة ألبانيا: من ضمن هذا الفضاء الثقافي والسياسي تقع دولة ألبانيا موضوع بحثنا عن الطريقة البكتاشيّة؛ فدولة ألبانيا، التي تبلغ مساحتها ٢٨،٧٨٤ كيلومترًا مربعًا، تحتل في تاريخ شبه جزيرة البلقان مكانة جيوستراتيجيّة بالغة الأهميّة؛ فأراضيها تمتد على طول الساحل الجنوبي للبحر الأدرياتيكي ٣١٦ كيلومترًا، ونحو الداخل، إلى جهة الشرق، تتسع مساحتها عرضًا بين ١٠٠ إلى ١٥٠ كيلومترًا. مرَّت بها تاريخيًا كل الطرق البحريّة الرابطة بين موانئ اليونان وإيطاليا، ولاحقًا بين موانئ البندقيّة وتركيا. عرفت موانئ ألبانيا منذ العصور القديمة تطورًا مهمًّا أسهم بشكل مباشر في تنميَة الاقتصاد الألباني وتنوع الحياة الثقافيّة للألبان.و من المعروف تاريخيًا أنّ ألبانيا، وكل الفضاء الواقع في جنوب شبه جزيرة البلقان، كان أرضاً يسكنها الإيليرويين منذ القرن التاسع قبل الميلاد، وهم شعوب من أصول هندو-أوروبيّة تعرّضوا باستمرار لمحاولات احتواء وإخضاع من قبل اليونانيين ثم الرومان اللذين سعيا إلى فرض ثقافتيهما على تلك الشعوب. و منذ القرن السابع قبل الميلاد، وعلى إثر قدوم السلافيين إلى شبه الجزيرة البلقانيّة، بدأت أعداد الإيليريين في تناقص، فالأغلبيّة من السكان اليوم هم أسلاف في البلقان؛ إلا أنّ الإيليريين، متميزون عرقياً عن الأسلاف .

خضعت ألبانيا إلى الحكم التركي منذ العام ١٣٨٥م (أم: ١٣٨٩بعد معركة

كوسوفو) وحتى عام ١٥٠١م، وقد لاقت القوات التركيّة مقاومة شرسة من قبل القائد العسكري الألباني غيارغ كاستريوتي، المعروف باسم إسكندر بيك في الوثائق التركيّة، وكان ذلك ما بين أعوام (١٤٤٦-١٤٦٨م).

خلال القرون الأربعة للاحتلال التركي لألبانيا اعتنق غالبيّة الألبان الإسلام، وبلغت نسبتهم حوالي ٨٠٪. وتبعًا لذلك تأسست داخل المجتمع الألباني مؤسسات تعليميّة ودينيّة وإداريّة جديدة إذ أفرزت شخصيات شهيرة من أمثال: غيديك أحمد باشا، الذي كان أحد الجنرالات المميزين في جيش السلطان محمد الفاتح، وكبير الوزراء محمد باشا كوبرولو (١٦٥٦-١٧٠٢م)، ومحمد علي باشا، مؤسس مصر الحديثة، والعالم الإسلامي المعروف ناصر الدين الألباني، وكثيرين آخرين. حصلت ألبانيا على استقلالها عام ١٩١٢م مع سقوط الإمبراطوريّة العثمانيّة، قبل أن تحتلها إيطاليا الفاشيّة قبيل الحرب العالميّة الثانيّة عام ١٩٣٩م وخلعت ملكها على يد أحمد بيك زوغوا. عام ١٩٤٤م قاد ثوار الجبهة الوطنيّة المعاديّة للفاشيّة بالتعاون مع منتسبي الحزب الشيوعي الألباني معارك الاستقلال ضد بقايا القوات الألمانيّة المحتلة وطردوها من الأراضي الألبانيّة وسيطروا على مقاليد الحكم في البلد في ٢٨ نوفمبر من العام ١٩٤٤م، واستلم أنور خوجة رئاسة ألبانيا وأرسى ديكتاتوريّة شيوعيّة استمرت حتى العام ١٩٩١م.وكان أنور خوجة قد أعلن عام ١٩٦٧م أنّ ألبانيا "أول دولة مُلحدة في العالم"، وأغلق أو هدّم كل المؤسسات الدينيّة والتي كان يبلغ عددها ٢١٦٩، ومنع كل نشاط ديني وسجن مئات الأئمة والعلماء المسلمين والمسيحيين وقتل منهم من كانوا يُظهرون مقاومة له ولنظام حكمه(٧٥)

على إثر تهاوي المنظومة الشيوعيّة وانهيار الحلف السوفيتي تخلّصت ألبانيا من الأيديولوجيا الشيوعيّة وبدأت تشق طريقها نحو تأسيس دولة مدنيّة ديمقراطيّة تحترم حقوق الإنسان والحريات العامة. انضمت ألبانيا إلى حلف شمال الأطلسي عام ٢٠١٠م، وهي مرشح قوي لعضويّة الاتحاد الأوروبي. كما لا يفوتنا

التذكير بأنّ ألبانيا عضو كامل العضويّة في منظمة التعاون الإسلامي منذ عام ١٩٩٢م [٧٦].

ولقد انقسمت إليريا على قسمين فالاجزاء الشماليّة منها حملت اسم صربيا واسم كرواتيا Hrvatska واقتصر اسم ألبانيا على الجزء الجنوبي منها الممتد إلى حدود اليونان ويبلغ عدد السكان على وفق إحصاء ١٩٧٥م ٢٧٥٢٣٠٠نسمة[٧٧].

بنية المجتمع المسلم في ألبانيا:

لم تُفصح الإحصائيات السكانيّة الأربعة الأخيرة التي أُجريت في ألبانيا عن توزيع واضح للسكان بحسب انتمائهم الديني، إلا أنّ جُلّ المصادر المحليّة والأجنبيّة تقدِر نسبة المسلمين في ألبانيا بحوالي ٧٠٪، مقابل ٢٠٪ من الأرثوذكس و١٠٪ من الكاثوليك. وجدير بالذكر في هذا الإطار أن الجماعة الباكتاشيّة في ألبانيا، تحت اسم "المركز العالمي للباكتاشيّة" تُصنّف باعتبارها جزءاً من المجتمع المسلم الألباني، وذلك في كل الإحصائيات الرسميّة.

قانونيًا وفعليًا تتمتع الجماعة الباكتاشيّة منذ عام ٢٠٠١ م باستقلاليّة كاملة باعتبارها مؤسسةً دينيّةً لها وضع المؤسسات الدينيّة الأخرى نفسها: من أمثال الجماعة المسلمة في ألبانيا والكنيسة الأرثوذكسيّة والكنيسة الكاثوليكيّة، وتتحدث أكثر التقديرات وثوقاً عن بلوغ نسبة الباكتاشيين في المجتمع المسلم الألباني حوالي ١٥٪ أو حوالي ٣١٦٠٠٠ نسمة. ويضمن الدستور الألباني حريّة مطلقة للألبانيين في اختيار انتمائهم الديني، ويمنح للمؤسسات الدينيّة حقًّا كاملاً في إدارتها من دون أي تدخل من الدولة التي لا تمدها بالتمويل، وتسمح لها بالحصول على التمويل والمساعدات الماليّة من تبرعات المؤمنين والمساعدات الماليّة القادمة من الدول الأجنبيّة والمنظمات الدينيّة والكنائس، ويحرِّم القانون التعليم الديني داخل المدارس العموميّة ولا يسمح به إلا داخل المؤسسات الدينيّة التابعة لكل

ديانة. على وفق إحصائيات إعلاميّة ورسميّة فإنّ المؤسسة الدينيّة تتوزع: ٨٧٣ مؤسسة إسلاميّة، منها ٧٠٠ مسجد/جامع سني، و١٧٣ زاويّة بكتاشيّة. و ٧٩٤ كنيسة، بينها ٤٥٠ أرثوذكسيّة، و١٩٦ كنيسة كاثوليكيّة، و١٤٨ كنيسة بروتستانتيّة.

اذ تنشط الطرق الصوفيّة في ألبانيا أكثر من أي بلد آخر في دول منطقة شبه جزيرة البلقان، ويظهر ذلك في أشكال التقاليد الصوفيّة وجماعات الدراويش التي تهيمن عليها طريقة الدراويش الباكتاشيين، ونذكّر هنا بأنه على إثر منع كمال أتاتورك نشاط جماعات الدراويش عام ١٩٢٥م، فإن شيخ الطريقة الباكتاشيّة رحل من تركيا ليستقر في ألبانيا التي أعلنها مركزاً عالمياً للباكتاشيّة. وقد شيّد الباكتاشيون في ألبانيا ١٧٣ زاويّة، في حين يُعرف عنهم عبر التاريخ أنّهم لم يهتموا في الغالب ببناء المساجد[٧٨].

التأثير الخارجي وردود الفعل الداخليّة:

يبدو أنّ هناك صراعاً اقليمياً كان يحيط بألبانيا، كل طرف يحاول التأثير في هويّة البلد من خلال إحياء جزء منها، بين التأثير العربي عبر نشر السلفيّة والإيراني[٧٩] عبر تأكيد البكتاشيّة والتركي عبر دعم مؤسسات تابعة له، والغربي عبر دعم المجتمع المسيحي عبر دعم الكنائس الجديدة الاصلاحيّة، وكانت اهم ردود الأفعال الداخليّة والخارجيّة :

١- بعد خمسة عقود من الحملات الإلحاديّة الشرسة التي شنتها الديكتاتوريّة ،بين إسهام جيل جديد حديث السن في كسب ذلك الرهان وهو ما لم يكن متوفراً في ألبانيا. وبين قرار الرئيس المنتخب حديثاً عام ١٩٩٢م، صالح بريشا، تمّت إعادة جزء من الهويّة الإسلاميّة المقموعة للمجتمع الألباني. اذ استطاع إلحاق ألبانيا بعضويّة منظمة التعاون الإسلامي؛ وبذلك يسمح لها بتطوير مشاريع تعاون سياسي واقتصادي وثقافي مع العالم الإسلامي.

٢- دخول التفسير السلفي الى المجتمع الألباني المسلم من خلال الشباب منذ العام ٢٠٠٦م، فقد تلقّى (١,٣٥٧) طالبًا ألبانيًا التعليم الإسلامي في جامعات (تركيا ومصر وليبيا والأردن وماليزيا والإمارات العربيّة المتحدة وسوريا ولبنان وقطر وعمان واليمن والسعوديّة) .عودة هؤلاء الطلبة إلى بلدانهم وتوظيفهم للعمل في المؤسسات الإسلاميّة تزامنت مع جلب العائدين من الطلبة تفسيراً سلفياً للإسلام، وممارسة شعائريّة غريبة عن التقاليد التي درج عليها المجتمع الألباني المسلم.

٣- هذه التحول السلفي جلب اهتمام النخب السياسيّة المحليّة كما جلب أيضاً اهتمام الدبلوماسيين الأجانب ووكالات الاستخبار وممثلي الاتحاد الأوروبي والعسكريين الأميركيين المقيمين في البلد.

٣-١- لم تلق عودة مظاهر الحياة الإسلاميّة في المجتمع الألباني ترحيباً واسعاً من طرف النخبة السياسيّة والثقافيّة، بل على العكس من ذلك فقد لاقت عودة الإسلام كثيراً من الريبة والمعاداة، وكان يُنصب له أكثر من كمين؛ حتى إن الرئيس الألباني في ذلك الوقت، ألفريد مُويِسِيُو، قال في إحدى محاضراته التي ألقاها في منتدى بأكسفورد عام ٢٠٠٥: "ليس الإسلام دينًا أصيلاً في ألبانيا، بل لقد تم جلبه إلى بلدنا عن طريق جيوش العثمانيين... وليس صحيحاً أن المسلمين يشكّلون أغلبيّة السكان في ألبانيا"[٨٠].

٣-٢- وقد كان أحد الكتّاب الألبان المغمورين، إسماعيل قداري، دعا إلى نقاش عام حول الهويّة الثقافيّة والدينيّة للألبان، مؤكداً على أن "الألبان كشعب ينتمون إلى الثقافة المسيحيّة والحضارة الأوروبيّة من دون غيرها"، ومتهماً مسلمي ألبانيا بتنفيذ حملات أسلمة مفتوحة للألبان المسيحيين، مضيفاً: إن رئيس الوزراء صالح بريشا يسعى لتحويل ألبانيا إلى دولة إسلاميّة من خلال إلحاقها بعضويّة منظّمة التعاون الإسلامي[٨١].

٤- لاحظ المراقبون الموضوعيون للساحة الدينيّة الألبانيّة وجود الممارسات نفسها أو ما يشبهها لدى مسيحيي ألبانيا خاصة فيما يتعلق بالنشاط الواضح للمنظمات الخيريّة الكاثوليكيّة والإنجيليّة والبعثات التبشيريّة وتعدد المؤسسات المسيحيّة الغنيّة التابعة لدول غربيّة؛ وتهدف تلك النشاطات إلى إعادة تمسيح الألبان المسيحيين، وفي أحيان كثيرة إلى التبشير بالمسيحيّة بين الملحدين من مسلمي ألبانيا من دون أن تثير تلك النشاطات التبشيريّة قلقاً أو ردة فعل الرأي العام الألباني أو الملاحظين المقيمين في ألبانيا.

موقف البكتاشيّة من الأحداث:

يبدو أنّ للطريق رؤيّة تحديث ،وهي أقرب الى الخطاب الوطني الألباني اذ اقتربت من رؤيّة اكثر وطنيّة وتحديثية في انفتاحها على الحوار وقبولها المختلف مذهبياً ودينياً ومعارضتها الى الأصوليّة والسلفيّة المتزمتة، فهي كانت أمينة الى تراثها الصوفي وانفتاحها المذهبي وحبها الى (آل بيت)، ومعارضتها للمنهج المتسلط للدولة العثمانيّة ومناصرتها للتحديث والإصلاح وهذا ما يمكن متابعته في انتشارها في ألبانيا، اذ يبدو أن مجال انتشار الطريقة كان أكثر رحابا في ألبانيا سواء كان ذلك في الوسط والجنوب الألباني أم في غيره إذ تأسست تكايا عدّة مهمة في نهايّة القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر الميلاديين كما في إلباسان، وأسس تكيّة كرويا حوالي سنة ١٧٩٠ م ،والتي أصبحت بعد ذلك أهم مركز روحي للبكتاشيّة في ألبانيا[٨٢].

وقد كانت هذه الطريقة بعد تجربتها القاسيّة مع الدولة العثمانيّة هي اقرب الى التجديد السياسي والديني الذي كانت من أبرز ملامحه يومها انتشار المد الاصلاحي وهو مدٌ ترك تأثيره في كل المناطق التابعة للدولة العثمانيّة التي كانت تعاني من الضعف والتردي بفعل سياستها الداخليّة والخارجيّة ،ومنها البانيا اذ

الطريقة البكتاشيّة تعدًّ أولى الطرق الداعيّة الى الاصلاح في الخلافة العثمانيّة .وقد دعمت حركات مقاومة الاستبداد والتريك فيما بعد من خلال دعمها حركة تركيا الفتاة)[٨٣].

وقد أشار الأستاذ ج. كايتانوا في كتابه (تاريخ الحركات الدينيّة في البلقان) إلى أنّ البكتاشيّة مثلها مثل الحركات الدينيّة قامت في شكل أحزاب معارضة للحكم العثماني وتعاونت فيما بينها واقتبست كل واحدة من مبادئ الأخرى[٨٤].

فضلاً عن موقفها التجديدي في قضايا الدين في انفتاحها على المذاهب الاسلاميّة المتنوعة ومنها ميلها الى أهل البيت، وهذا يجعل منها كباقي طرق الصوفيّة لها نظرة خاصة الى النبي وال بيته ، خصوصا في مجالات العقيدة والمعرفة القلبيّة يقول أحمد سري (دده بابا) شيخ مشايخ الطريقة: "الطريقة العليّة البكتاشيّة هي طريقة أهل البيت الطاهرين رضوان الله عليهم أجمعين"، ويقول أيضاً: "والطريقة العليّة البكتاشيّة قد انحدرت أصولها من سيدنا ومولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وعن أولاده وأحفاده إلى أن وصلت إلى مشايخنا الكرام يداً بيد، وكابرا عن كابر، وعنهم أخذنا مبادئ هذه الطريقة الجليلة". وفي دعائهم يقولون في أورادهم: "**اللّٰهُمَّ الْعن أول ظالم ظلم حق محمد وآل محمد وآخر تابع له على ذلك**" وفي ختام الأوراد، على المريد البكتاشي والسالك أن يشهد هذه الشهادة ويقول: "وأشهد أن الأئمة الأبرار. والخلفاء الأخيار. بعد الرسول المختار: علي قامع الكفار. ومن بعده سيد أولاده الحسن بن علي. ثم أخوه السبط التابع لمرضات الله الحسين. ثم العابد علي ثم الباقر محمد. ثم الصادق جعفر. ثم الكاظم موسى. ثم الرضا علي ثم التقي محمد. ثم النقي علي. ثم الزكي العسكري الحسن. ثم الحجة الخلف الصالح القائم، المنتظر المهدي المرجى، الذي ببقائه بقيت الدنيا، وبيمنه رزق الورى، وبوجوده ثبتت الأرض والسماء، به يملأ الأرض قسطاً

وعدلاً، بعدما ملئت ظلماً وجوراً، وأشهد أن أقوالهم حجة وامتثالهم فريضة، وطاعتهم مفروضة، ومودتهم لازمة مقضيّة، والاقتداء بهم منجية، ومخالفتهم مردية، وهم سادات أهل الجنة أجمعين، وشفاء يوم الدين، وأئمة أهل الأرض على اليقين وأفضل الأوصياء المرضيين"(٨٥). كرّست البكتاشيّة المعاني الثوريّة من ثورة الحسين بن علي رضي الله عنهما لتجمع بين التشيع والانفصال عن الخلافة العثمانيّة، ومن هذا القبيل ما كتبه شاعر الأدب الألباني البكتاشي نعيم فراشري والذي عكف على كتابة ملحمة (كربلاء) بعشرة آلاف بيت من الشعر إذ قسّمها على خمسة وعشرين فصلا مرقمة من دون عناوين .(٨٦)، فيقول:

يا الله لأجل كربلاء
لأجل الحسن والحسين
لأجل الأئمة الاثني عشر
الذين عانوا ما عانوه في الحياة
لا تترك ألبانيا
تسقط أو تدمر
لتبق خالدة
وليكن لها ما تريد
ليبق الألباني بطلاً كما كان
ليحب ألبانيا
ليمت في سبيل وطنه
كما مات المختار في سبيل الحسين(٨٧)!

موقفها من الأصوليّة والسلفيّة:

في الموقف المعاصر نجد أنّ الطريقة البكتاشيّة قد كان لها موقف مميز في المجتمع الألباني وهي اليوم من دعاة الإصلاح والتعايش بين مختلف المكونات المحليّة بعيداً عن التصلب الأصولي الاسلامي او المسيحي .

لم تتقبل جماعة الباكتاشيين بدورها هذا التوجه الجديد الداعي إلى إعادة إحياء الإسلام لكن ليس بالطريقة السلفيّة في ألبانيا؛ فالباكتاشيّة حققت انتشاراً واسعاً في البلد ؛بسبب مزجها بين التعاليم الدينيّة الإسلاميّة والتجديد، وكل ذلك يتوافق تماماً مع طبيعة المجتمع المحلي من سكان الجبال والقرى.

وقد تمكّنت الجماعة الباكتاشيّة من احتلال موقعها المتقدم داخل النسيج المجتمعي وشاركت بفعاليّة في الحركة الوطنيّة لاستقلال ألبانيا، وحظي أتباعها بمكانةٍ مرموقةٍ داخل النخبة الألبانيّة، وقدّموا أنفسهم قادة للإصلاح والتسامح داخل المجتمع الألباني. وقد كان لمثقفي الجماعة الباكتاشيّة قبيل الحرب العالميّة الثانيّة دوراً رائداً في النقاشات العامة المطالبة بإجراء إصلاحات داخل المنظومة الإسلاميّة، لكن مطالباتهم الإصلاحيّة تلك تراجعت قبل ظهور المذهب السلفي في ألبانيا.

لما كان مفهوم التجديد لديها يتسم بالتسامح والانفتاح وهذا ما ظهر في نظرتها للدين إذ تختلف بشكل واضح مع المواقف المتزمّتة التي تطرحها الحركات السلفيّة والأصوليّة من الإسلام والمسيحيّة، لهذا كانت الطريقة تجد اذناً صاغيّة من الاتجاهات المعتدلة عند الآخر الغربي، الذي وجد فروقاً واضحةً بين الاسلام المحمدي والحركات الصوفيّة التي لا تعتمد العنف في التعامل مع المختلف .

وهذه تغيض المختلفين معها من التيارات السلفيّة والأصوليّة التي تشنع عليها وعلى موقفها المعتدل بطرق كثيرةٍ متهمة إياها في مواقعها ومن قبل كتّابها

بأنها تتساهل في أمور الدين و تتحاور مع النصارى وقد قيل (إنّ تكايا البكتاشيّة الموجودة في ألبانيا كانت تضم إليها حوالي خمسين إلى ستين مريدا نصرانيا، كما أنهم لا يرون ضرورة لوجود الخلافة، بل إنها ترفضها وتعتقد أنه ينبغي ألا توجد خلافة من الأساس، لأنها – باتفاقهم – تجلب المظالم والطغيان والجور).(٨٨) وقد قيل فيها من قبل تلك المواقع أيضاً (تطويع مبادئ الدين لقيم الحضارة الغربيّة وفق آليات تعتمدها الجهات المستفيدة من هذا التطويع وهي حتماً لا تلبس لبوس الإسلام افتقرت الحركة إلى مطيّة تصلح لهذا الغرض) ،وغيرها .

بالمقابل وجد الغرب منها موقفاً مثل باقي الطرق الصوفيّة والإسلام المعتدل شركاء في الحوار حول آليات التسامح والاعتراف .

في ظل تغول الارهاب الأصولي طرحت كثير من المؤسسات البحثيّة محاولةً دعم التيّارات الاسلاميّة المعتدلة من أجل مواجهة الارهاب والسلفيّة بكل تنظيماتهما المتشددة فكانت هناك توصيات من أجل دعم تلك التيّارات ومنها الطرق الصوفيّة.

فأخذت الحركات الأصوليّة من تلك البحوث منقصة بحق الاعتدال واخذت تمارس التخوين له وتتهمه بالرجعيّة على الرغم من أنّ أغلب التيارات التكفيريّة كانت متحالفةً مع الغرب وتجد فيه شريكاً في افغانستان وغيرها من البلدان وخصوصا البوسنة ولم تجد في هذا منقصة، لكن اليوم اختلفت فاتهمت غيرها بالخيانة والتبعيّة .وفي هذا يقول الدكتور أحمد عبد الرحمن القاضي: "وهو أسلوب ينتهجه الغرب لمواجهة المد السلفي، في محاولة لنفخ الروح في الرمم البائدة للطرق الصوفيّة؛ لمزاحمة التيار السلفي الفطري. فلم يزل أعداء الإسلام، يجدون في الصوفيّة، مأوى لكل حدث، ونجس. موّلوا بناء أضرحتهم، وأعادوا طباعة كتبهم، وأقاموا لأجلهم الندوات والمؤتمرات، وأنشؤوا لهم المراكز التعليميّة.

هذه اللغة العنيفة بدل من مراجعة منهجها المتشدد تمضي الى ما هو أشد من العنف الى التكفير الى التوحش . على الرغم من أنّ الأصوليّة ليسوا كل المسلمين بل هم قلّة الى جانب كثرة من السنة الأحناف المعتدلين وتقول ميرندا فكرز: "تاريخيا، كان هناك نوعان من الإسلام المعتدل في ألبانيا - البكتاشيون – والسنة (الأحناف).

لكن الأمر يبدو قد أخذ بالاختلاف بفعل التعليم المتشدد الذي أخذ يغزو في السنوات القليلة الماضيّة النزاعات بين كبار مؤيدي المذهب الحنفي، والشبّان الذين عادوا من التعليم الديني في البيئات الإسلاميّة الراديكاليّة على نحو متزايد، من أنصار المدرسة السلفيّة الأقل تسامحاً والأكثر تطرفاً للإسلام. وقد أقلقت هذه المشاكل أعضاء المشيخة البكتاشيّة الألبانيّة التي تمارس الأنموذج الأكثر اعتدالاً للإسلام، إذ وضعتهم في مواجهة مباشرة مع أنصار السلفيّة - وإن كانت لا تزال قليلة نسبياً.

الخاتمة

- هناك تصنيف ابتدعه بعض الباحثين في التعامل مع الطرق الصوفيّة التي تميل للعرفان والتشيع بوصفها تمثل تصوفاً شعبياً يميزون هذا التصوف عن التصوف السني الذي ينتمي الى المدرسة السنيّة، ويبدو أنها قراءة تتمركز حول مركزيّة الثقافة العالمة.

- تنطلق هذه النظريّة من وجود ثقافة مركز دينيّة تشكلت في ظل الدولة السلجوقيّة التي حلّت محل السلطة البويهيّة التي كانت تتمتع الثقافة في زمنها بالتعدد الفكري، وهو أمر زال مع ظهور السلاجقة وثقافتهم التي قدّمت نفسها كأصوليّة دينيّة .

- أصبح الفكر الأشعري هو مركز العالم ومعه تم ادخال التصوف الى التسنن من خلال كتب الغزّالي؛ فأصبح بهذا التصوف هو التزامه بالقواعد الفقهيّة .

- ورأي آخر يرفض التصوف بشكل عام ويعترف بأنه خروج على الشرع وهذه الرؤيّة تجدها عند السلفيّة، وعند الاصوليّة الشيعيّة . وهنا ليس هناك تفريق بين التصوف والطرق الصوفيّة.

- ورأي ثالث يرى أنّ هناك صلة بين التصوف والتشيع وخصوصا المغالي وهذا يتجلّى في الفرق الصوفيّة.

- نجد أنّ هناك تأثيرات كبيرة تركت أثرها في الدين ودوره في الحياة السياسيّة، اذ (أصبح مقرراً في علم الاجتماع الديني أنّ ثمة فروقاً جوهريّة بين الدين في صورته النظريّة المجردة ... والدين حين يمارس علمياً في التاريخ، أي حين يتحوّل إلى عمل من أعمال الاجتماع البشري، فتنتج ممارسته صوراً من التدين أو التجارب الدينيّة .... لا تقع بالضرورة مطابقةً للوحي ... مما يعني أننا بإزاء تمثّلات متنوعة ومستويات شتى للتجارب الدينيّة التي يعدها بعض علماء الاجتماع الشيء الوحيد الثابت في الدين).

- يحاول أصحاب الرؤيّة السلفيّة أن يصوروا اتِّساع القاعدة الشعبيّة للتصوف الذي استقطب جمهوراً غفيراً من المسلمين البسطاء، ممن قصرت معارفهم الدينيّة عن تمثل الصورة المعياريّة للإسلام تمثلاً صحيحاً .متناسين أنّ هذا النمط من التصوف شغل مكانة واسعة بين صفوف الثقافة التركيّة ومنهم أصحاب الرؤيّة المدنيّة .

- فلا يجب أن تشتت هذه الواقعة انتباهنا عن أن الغزو لم يكن ليحطم حضارة ما لم تكن قد ضعفت من الداخل، وهذا الضعف الداخلي هو ضعف

للمجتمع نفسه ولمؤسساته بسبب هيمنة الرؤيّة السلفيّة لدى الاشعريّة التي رفضت الانفتاح على كل جديد، اذ أخذت الأمّة تنكمش على نفسها وتميل الى التفسير الحرفي للنصوص، ومع التصوف ازداد التقشف وحياة الزهد وهم أصحاب اتجاه عرفاني يعتقد في إمكانيّة اتصال المريد أو المتصوف بالحقيقة الإلهيّة إذ انعزل عن الماديّات وسيطر على جسده بالزهد والتقشف والصيام والبتوليّة، وهم عرفانيون مثل ابن عربي والسهروردي والحلاج .

- في وقت كانت الطرق الصوفيّة مجالاً للفتوحات والجهاد وليست استلاباً وضعفاً وكان لهذا التحالف بين الأمراء العثمانيين الأوائل مع أولئك الدراويش؛ كان أمراً ضرورياً للإمارة العثمانيّة الناشئة فائدتان هما ،الأولى: الانتفاع بالقدرات القتاليّة لأولئك الدراويش و مريديهم في غزو الأراضي البيزنطيّة . والثاني إسباغ الشرعيّة الدينيّة على الحكم العثماني في مجتمع قبلي كان ينظر إلى الدراويش نظرةً ملؤها التقدير والاحترام .

- الحب لديهم يعني رؤيّة الله في وجوه ؛فإنّ الناس والشعور بوجوده وعظمته، عندما يتحد الإنسان بالله يتحقق له الجذب الصوفي والعرفان، ومن ثم يصل الإنسان إلى الوحدة والكمال الروحي والخلوة .ويدرك من هذا .

- إنّ روح التصوف التركيّة التي امتزجت بالإسلام شكّلت رؤيّةً للوجود، إذ دخلت تركيا مع الفتح العثماني، أي انها جاءت مع السلاجقة التركمان فهم من حملها إلى بلاد الأناضول ، وكان لهما أثرٌ في انتشارها؛ على الرغم من أنّ البكتاشيّة – كطريقة صوفيّة – قد تكاملت بعد بكتاش ولي بقرن تقريباً .

- إنّ كلام الحاج بكتاش ينتمي الى تلك المرجعيّة الصوفيّة في نظرتها وتأصيلها واتقانها؛ إلا أنّ الحدث الدينيّ بانفتاحه على التجارب العرفانيّة يبقى عميقاً لدى حضورهِ في الوعي الانساني وكان من تجلياته تلك العلاقة الأفقيّة بين السماء والأرض، والتي تمظهرت بأشكال متنوعة من التعبير الإنسانيّ إزاء المقدّس

وكان السبب في ظهور الفنون على تنوعها الحدث الدينيّ ومنها الموسيقى إذ أدّت الموسيقى والغناء دوراً مهماً في التصوف للطريقة وعشقها، وأعتقد أنَّ ظهور الخطاب الصوفيّ أولاً و الطرق الصوفيّة ثانياً، كان لهما أثرهما في تطور العلاقة بين الدين والتصوف .

- لقد ارتبطت الطريقة بالدولة وقد تحوّلت الى رأس مال معنوي يتم انشاء جيش خاص هم بمثابة حرس خاص من عبيد السلطان، وقد تحوّلت الطريقة الى دين الدولة الرسمي وقد ارتبط هذا الدين بالانكشاريّة فأثّرت في موقع الطريقة لدى الدولة من ناحيّة فاحتلت مكانةً وحاكميّةً في الدولة، وانتشرت في ربوع الأراضي الخاضعة الى الدولة فكان الانكشاريّة يجدون بها زاداً ورأس مالٍ معنويين يقومان بتوحيدهم، أمّا من ناحيّة ثانية فقد تأثّرت بالعلاقة الصراعيّة بين الدولة والانكشاريّة اذ تأثرت الطريقة بتلك العلاقة مثلما جنت مكاسب منها في أول الأمر، وقد تحوّلت فيما بعد الى سبب دمار مكان الطريقة وعلاقته بالدولة؛ لهذا تعرّضت هذه الطريقة الى هزات عنيفة بفعل سلوك الانكشاريّة وموقف الدولة حتى تمّ القضاء عليها مع القضاء على الانكشاريّة فأصبحت طريدةً إلى خارج الدولة تعمل في ألبانيا ومصر إلا أنّها اعتمدت على التقيّة داخل الدولة ومع سقوط الدولة لم يتغيّر الحال فقط بل تعرّضت الى المضايقةِ بفعل مشروع العلمنة.

*** هوامش البحث ***

(١) قال ابن الجوزي في المنتظم (٤٣٢٦):أخبرنا سعد الله بن على البزار أنبأ أبو بكر الطريثيثى، أنبأ هبة الله بن الحسن الطبري قال: وفي سنة ثمان وأربعمائة استتاب القادر بالله الخليفة فقهاء المعتزلة، فأظهروا الرجوع وتبرأوا من الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذت خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوا أحل فيهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل

محمود بن سبكتكين أمر أمير المؤمنين في ذلك واستن بسنته في أعماله التى استخلفه عليها من بلاد خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيليّة والقرامطة والجهميّة والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على المنابر، وأبعد جميع طوائف أهل البدع، ونفاهم عن ديارهم، وصار ذلك سنّة في الإسلام. انظر :

http://www.bani-alabbas.com/articles.php?action=show&id=84

(٢) نماذج من النقود السلفيّة للتصوف والفرق الصوفيّة: انظر ،عبد القادر حبيب الله السندي، في ميزان البحث والتحقيق والرد على ابن عربي الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن القيم، ط١، المدينة النبويّة، ١٩٩٠م.وانظر، فلاح بن اسماعيل بن احمد، العلاقة بين التشيع والتصوف، اطروحة دكتوراة، السعوديّة، ١٤٠١١هـ.

وانظر، جورج مقدسي، الإسلام الحنبلي، ترجمة سعود المولى، الشبكة العربيّة للطبع والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٧. وانظر، إدليرا عصماني، الله في بلد النسور الطريقة البكتاشيّة، مركز المسبار للدراسات والبحوث.

(٣) نماذج من هذا الاتجاه هنا كتابان نعتمد عليهما هنا هما: الإسلام الموازي في تركيا البكتاشيّة وجدل التأسيس، كتاب شهري ١١٣، مايو (أيار) يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٦م. وانظر: بديعة محمد عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول، الدار الثقافيّة للنشر، طذ، القاهرة، ٢٠١٠م.

(٤) انظر :كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الاندلس ،ط٣،بيروت، ١٩٨٢م. كامل مصطفى الشيبي ،الفكر الشيعي والنزعات الصوفيّة حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، مكتبة النهضة، ط١، بغداد، ١٩٦٦م.

(٥) أكو افيفا سابيلو، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات ،هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ط١، ابو ظبي، ٢٠١١م، ص٩.

(٦) ومن الكتب التي تناولت الاصوليّة في العهد السلجوقي: انظر في هذا: علي أحمد الديري، التفكير من أرثوذكسيّة السلاجقة إلى سلفيّة ابن تيميّة، مركز أول للدراسات والتوثيق، ط١، بيروت، ٢٠١٥م.

(7) See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, Cambridge 1968, P38.

(8) See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, Cambridge 1968, P38.

(٩) الإسلام الموازي في تركيا البكتاشيّة وجدل التأسيس، ص ١٢.

(١٠) انظر: شحاته قنواتي جورج، التصوف، فصل بكتاب، تراث الإسلام، تحرير شاخت وبوزورت ،عالم المعرفة، ط٢، الكويت، ١٩٨٨م، ص ١٠٧-١١٦.

(١١) أحمد محمود إبراهيم تأسيس الإسلام الموازي في تركيا البكتاشيّة وجدل التأسيس ،ص ١٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٤-١٥.

(١٤) أشرف منصور، الرمز و الوعي الجمعي، دار رؤيّة ،ط١، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٨٩-٩٠.

(١٥) انظر أحمد محمود إبراهيم تأسيس الإسلام الموازي في تركيا البكتاشيّة وجدل التأسيس، ص ٩٢-٩٣.

(١٦) علاقة الدولة الصفويّة بالطريقة الصفويّة: كولن تيرنر، التشيع و التحول في العصر الصفوي، ترجمة، حسين علي عبد الساتر، منشورات الجمل، ط ١، كولونيا ،٢٠٠٨م.وانظر :حيدر عبد المناف البياتي، المشهد الصوفي والفلسفي في العهد الصفوي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٨م. وانظر: كامل مصطفى الشيبي، الطريقة الصفويّة ورواسبها في العراق المعاصر، مكتبة النهضة، ط١، بغداد، ١٩٦٧م.

(١٧) أحمد محمود إبراهيم تأسيس الإسلام الموازي في تركيا البكتاشيّة وجدل التأسيس، ص ٧٦ وانظر: ١٩٨

(١٨) إينا لجيك خليل، تاريخ الدولة العثمانيّة من النشوء إلى الانحدار، ترجمة، محمد .م. الأرناؤوط، دار المدار الاسلامي، ط١، بنغازي، ٢٠٠٢ م،ص١٦.

(١٩) فؤاد كوبرلي، قيام الدولة العثمانيّة، ترجمة، احمد السعيد سلمان، الهيأة المصريّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ١٥١-١٥٢ .

(٢٠) إينا لجيك خليل، تاريخ الدولة العثمانيّة من النشوء إلى الانحدار ،ص ٢٨١.

(٢١) المصدر نفسه ،ص ٢٧٨.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٢٨٨.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٢٩٢.

(٢٤) لوئيس معلوف، المنجد في الاعلام، الطبعة ٢٣ مجددة، انتشار ذوي القربى قم .

(٢٥) أحمد سري البكتاشي، الرسالة الأحمديّة في تاريخ الطريقة البكتاشيّة، القاهرة، ١٩٥٩م

(٢٦) انظر: أحمد سري البكتاشي، الرسالة الأحمديّة في تاريخ الطريقة البكتاشيّة، ص١١.

(٢٧) جعفر الشيخ باقر آل محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، دار الاضواء ج١، ط٢، بيروت، ٢٠٠٩م، هامش (١)، ص ٩١.



(٢٨) تكيّة كلمة مجهولة الأصل، قيل يرجع معناها كما يعتقد المستشرق الفرنسي "كلمان هوار" من "تكيّة" الفارسيّة والتي تعني جِلد، ذلك أن شيوخ الزوايا الصوفيّة كانوا يجعلون جلد الخراف أو غيرها من الحيوانات شعارا لهم. ثم استخدم اللفظ للتعبير عن موضع انقطاع الصوفيّة للعبادة ومساعدة عابري السبيل، تعدّ التكايا اليوم من العمائر الدينيّة التي ترجع نشأتها إلى العصر العثماني، سواء في الأناضول أو في الولايات التابعة للدولة العثمانيّة.

(٢٩) عبد المطلب الخرسان، مساجد ومعالم، ص ٣٣.

http://www.imamali-a.com/?id=4433

(٣٠) ابن بطوطة أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن ابراهيم اللواتي (ت ٧٧٩ هـ(، رحلة أبن بطوطة (المسماة تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار(، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨ م، ص ١٢٧.

(٣١) عبد الرحمن عبد الخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن تيميّة،ط٣، الكويت، ١٩٨٦ م، ص ٤٠٩ – ٤١١.

(٣٢) تعدّى إلى الأعلى: أ ب محمود عكّام. "البكتاشيّة". الموسوعة العربيّة. هيئّة الموسوعة العربيّة سوريّة- دمشق. اطلع عليه بتاريخ شبعان ١٤٣٦ هـ.

(٣٣) وسام سعادة، البكتاشيّة، دار المنار، بيروت، ٢٠١١ م، ص ١

(٣٤) سعاد ماهر، مشهد الإمام علي، ص١٥٧ .

http://www.imamali-a.com/?id=4401

(٣٥) الملامتيّة او الملاميّة (بحسب ما يقول ابن عرب ي): هذه الطريقة تقوم على ترك الشهوة فيما يقع فيه التميز من الخلق في اللباس والمشي والجلوس والسكون . الموسوعة الحرة .

(٣٦) ه أ.رجب، الموسوعة الإسلاميّة الميسرة، ترجمة راشد البرواري، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٨٤٢.

(٣٧) شمس الدين التبريزي محمد بن ملك داد التبريزي (مواليد ١١٨٥ تبريز- ١٢٤٨ خوي)، (٥٨٢-٦٤٥ هـ) هو عارف ومتصوف وشاعر فارسي مسلم صوفي يُنسب إلى مدينة تبريز. يُعتبر المُعلم الروحي لجلال الدين الرومي (مولانا). كتب ديوان التبريزي (الديوان الكبير) الذي كتبه في مجال العِشق الإلهي.الموصوعة الحرة .

(٣٨) بديعة محمد عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول، الدار الثقافيّة للنشر، ط١، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ١٥ .وانظر :أحمد محمد إبراهيم، تأسيس الإسلام الموازي: التصوف الشعبي في الأناضول، مركز المسبار للدراسات والبحوث، كتاب ١١٣، ٢٠١٦ م، ص٨٠-٨٣.

(٣٩) بديعة محمد عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول الامام علي في معتقد البكتاشيّة نموذجا، الدار الثقافيّة للنشر، ط١، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص١٧. وانظر: محمد فؤاد كوبريلي، تاريخ الدولة العليّة العثمانيّة، ص١٥٧-١٥٨.

(٤٠) أحمد محمد إبراهيم، تأسيس الإسلام الموازي: التصوف الشعبي في الأناضول، ص ٨٦ وانظر: Ahmet t.karamustafa,op,cit,p62.

(٤١) بديعة محمد عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول الإمام علي في معتقد البكتاشيّة نموذجا، ص ١٩،٢٠. وانظر: Ahmer yasar Ocak :Babailar lsyani.S.71

(٤٢) نفس المصدر، ص٢٠.

(٤٣) نفس المصدر، ص٢١.

(٤٤) نفس المصدر، ص ٢٤،

(٤٥) أحمد محمد إبراهيم، تاسيس الإسلام الموازي، ص ٨٧. وانظر: محمد بن محمد العبدري المالكي ابن الحاج، مدخل الشرع الشريف على المذاهب، المعروف بكتاب:المدخل، القاهرة، دار التراث، بدون تاريخ،ج٣، ص١٩٩. .

(٤٦) المصدر نفسه، ٨٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٩،هامش ٢٣٣: (الجوكان)هو الصولجان الذي تضرب به الكرة.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٩ وانظر: Ahmet T. Karamustafa, op. cit., p. 62.

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ٩٠.

(٥٠) بديعة محمد عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول الامام علي في معتقد البكتاشيّة نموذجا، ص٢٥.

(٥١) نفس المصدر، ص٢٦.

(٥٢) أحمد محمد إبراهيم، تاسيس الإسلام الموازي، ص٩٣ Karamustafa, God's Unruly Friends, p.19.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.انظر لاين جورج، عصر المغول، ص ٢٦٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص٩٥.

(٥٥) انظر: أديب كمال الدين، مواقف الألف، الدار العربيّة ناشرون، ط١بيروت، ٢٠١٢م، ص ١١.شاعر يستثمر المرموزات الصوفيّة بلغة شعريّة شفافة .

(٥٦) العلويون: أصحاب دين جديد أم طريقة تصوف او مذهب سياسي لعصر العولمة ؟ابراهيم الداقوقي - مدير مركز الدراسات الاكاديميّة وتواصل الثقافات - فيينا .

(٥٧) المصدر نفسه .

(٥٨) المصدر نفسه .

(٥٩) أحمد خواجه، الله والإنسان في الفكر العربي الاسلامي، منشورات عويدات، ط١، بيروت، ١٩٨٣م، ص١٧٤.

(٦٠) جواد علي كسار، فهم القران، مؤسسة العروج، ط١، ٢٠٠٠ م ،ص١١٥.

(٦١) خنجر علي حمية، العرفان الشيعي، دار الهادي ،ط٢، بيروت، ٢٠٠٨م، ص٣٦٦.

(٦٢) أحمد حامد الجمال ، البكتاشيّة الطريقة التى دعمها محمد على وطردتها ثورة يوليو، المصري اليوم وتاريخ العدد الجمعة ١٧ ابريل ٢٠٠٩ م عدد ١٧٦٩ .

http://www.coptichistory.org/new_page_7412.htm

(٦٣) المولويّة: المولويّة إحدى الطرق الصوفيّة السنيّة. مؤسسها الشيخ جلال الدين الرومي (١٢٠٧ هـ- ١٢٧٢ هـ). وهو أفغاني الأصل والمولد، عاش معظم حياته في مدينة قونية التركيّة، وقام بزيارات إلى دمشق وبغداد. وهو الذي نظم معظم الأشعار التي تنشد في حلقة الذكر المولويّة. واشتهرت الطريقة المولويّة بتسامحها مع أهل الذمّة ومع غير المسلمين أيّاً كان معتقدهم وعرقهم، ويعدها بعض مؤرخي التصوف من تفرعات الطريقة القادريّة .

(٦٤) المصدر: موقع جدل:

http://www.jadal.org/news.php?go=fullnews&newsid=606

(٦٥) تقرير : فرقة "الانكشاريّة".. تاريخ عظيم ونهايّة مؤلمة، هيأة الإذاعة والتلفزيون التركيّة.

(٦٦) المصدر: موقع جدل:

http://www.jadal.org/news.php?go=fullnews&newsid=606

(٦٧) المصدر نفسه .

(٦٨) محمود السيد الرغيم، محمد على باشا وجهة نظر عثمانيّة، كليّة الدراسات الشرقيّة والافريقيّة، جامعة لندن، ص١٣ ١٣ . وينظر تبعا له تاريخ الدولة العثمانيّة، ص ٢٨٨.

(٦٩) محمد العتر، الإنكشاريّة وعبيد البخاري: تاريخ جيوش العبيد في العالم الإسلامي، موقع

(٧٠) الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، عبد الرحمن عبد الخالق، ص ٤٠٩ – ٤١١ .

(٧١) قيس جواد العزاوي، الدولة العثمانيّة قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، الدار العربيّة للعلوم، ط١، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٧٥.

(٧٢) محمود السيد الرغيم، محمد علي باشا وجهة نظر عثمانيّة، ص٢٣.

(٧٣) التاريخ المنسي.. المسلمون في منطقة البلقان:

http://www.albawabhnews.com/2509116

(٧٤) كريم الماجري، مسلمو جنوب شرق أوروبا.. أصالة الهُويّة وملامح المستقبل :

http://studies.aljazeera.net/ar/files/musliminbalkan/2014/06/20146199351315948.htm

(٧٥) انظر: محمود علي التايب، ألبانيا عبر القرن العشرين،دار الكتب الوطنيّة –بنغازي، ص١٥.

(٧٦) **نصرت تشانشار**، مسلمو ألبانيا ..عودة الهويّة الدينيّة، الجمعة، ١١ يوليو، ٢٠١٤ م ٢٤:٣٩ مكة:

http://studies.aljazeera.net/ar/files/musliminbalkan/2013/09/201391695991513.html

(٧٧) محمود علي التايب، ألبانيا عبر القرن العشرين، ص ،١٧ وانظر تبعا له:

National Geographic Magozine N 4 Volume 158.p.52.

(٧٨) **نصرت تشانشار**، مسلمو ألبانيا ..عودة الهويّة الدينيّة

(٧٩) يبقى أن نشير في هذا الصدد إلى أن إيران أبدت اهتماماً كبيراً بدعم الجماعة الباكتاشيّة وإتباع المذهب الشيعي في ألبانيا، ويظهر ذلك من خلال تقديم منح دراسيّة لكوادر الجماعة الباكتاشيّة وترجمة المؤلّفات الشيعيّة وتعليم اللغة الفارسيّة .

(٨٠) المصدر نفسه ،وانظر تبعا له: www.zeriislami.com

(٨١) المصدر نفسه، وانظر تبعا له: يمكن مشاهدة الجدال بين إسماعيل قداري ونشطاء في منتدى مسلمي ألبانيا على الموقع التالي: www.forumimusliman.org

(٨٢) محمد موفاكو، مداخلات عربيّة بلقانيّة، ص ٥٩.

(٨٣) انظر :كانت حركة وطنيّة تدعو في البدايّة الى مقاومة الاستبداد السلطنة العثمانيّة عن طريق إثارة القوميات لكل الأمم التي كانت تحكمها السلطنة العثمانيّة. نتج عن الحركة تأسيس جمعيّة الاتحاد والترقي في ١٩٠٦م، حيث ضمت الجمعيّة معظم أعضاء تركيا الفتاة.

(٨٤) محمود علي التايب، ألبانيا عبر القرن العشرين، ص ١٩-٢٠.

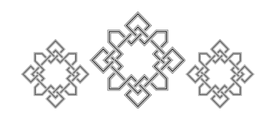
(٨٥) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

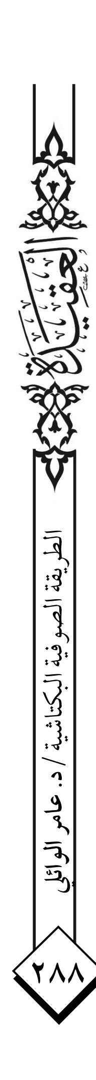
(٨٦) نعيم فراشري (١٨٤٦- ١٩٠٠م) من أكبر الشعراء في الأدب الألباني، ولد في فراشر في جنوب ألبانيا وتعلم الفارسيّة والعربيّة في التكيّة البكتاشيّة هناك وقد عمل على نشر إبداعاته الأدبيّة باللغة الفارسيّة ثم تخلى عن ذلك كله ليتوجه للمشاركة في حركة النهضة القوميّة

الألبانيّة ومارس من خلال أشعاره تاثيرا واسعا على جيله والجيل الذي بعده.

(٨٧) محمد موفاكو، ملامح عربيّة إسلاميّة في الأدب الألباني، (٩) المنشورة في مجلة التراث العربي الصادرة عن إتحاد الكُتّاب العرب بدمشق سنة أولى عدد ٣ سنة ١٩٨٠م ص ٦٢.

(٨٨) هدى درويش، المنهج الصوفى للطريقة البكتاشيّة وتأثيره على السلطة الحاكمة فى تركيا. نشر فى مجلة كليّة الآداب جامعة الزقازيق، مجلة علميّة محكمة، نوفمبر ٢٠٠١م.







علمانيون نواصب ..

بين تاريخ مزوّر ومتخيّل مهووس

السيد محمد علي الحلو

ربما في البدء يبدو العنوان غريباً، ولعله حاكياً عن مفاجأة جديدة، اذ اضافة العلمانية الى الانتماء المذهبي غيـر معهود في ادبيات الفريقين، سواء كان العلمانيون الذين تبرؤوا من الاصطفافات المذهبية التي على انقاضها اسسوا رؤيتهم، او المتدينين الذين يلقون باللائمة على العلمانيين الذين انفلتوا عن القياد الديني الموروث، واستثمار المصطلح المتداول في الاروقة العامة يشير الى ان العلمانية قد اختلفوا في نشأة اللفظ المصطلح، فهل هي بالكسر (العِلمانية) ام هي بالفتح (العَلمانية)، فالأول مشتق من العلم ومنسوب اليه، والثاني يشير الى العالمية وكون العلمانية منسوبة الى العالم وهو سجال فيما بين الطرفين من العلمانيين الذين كل منهما يذهب الى رؤيته وقناعاته، ولا يهمنا النزاع بينهما وما قدم كل منهما من ادلة وتحقيقات أجهدا بهما بحوثهما ومتابعيهما، الا ان الذي يهمنا هو المصطلح الشائع من النسبة الى العلم وأن العلمانية محاولة علمية أو ردّة فعل حضارية كما اراد لها منظورها أن يطلقوا عليها، الا أن غير المتوقع أن يحدث اخفاق لمتبنى هذا المصطلح الذي يعتمد رواده على التحقيق العلمي المنهج.

الباحث التقليدي:

والبحث الموضوعي المحقق الذي لا يأتيه اللغو والعبث بين يديه، اذ آليات

البحث العلمي المتوافرة اليوم غير تلك التي توافر عليها الباحث المطارد من قبل سلطة الرقيب الاموي او العباسي، وبين هذه المطاردات والاقصاءات التي اثقلت كاهل المحقق، الّا ان بين هذا الزحام من تراكمات الرقابة السلطوية والمحذورات الامنية انتج الكاتب التقليدي ثماره التحقيقية بشكل موضوعي متين لم تزعزعه عاديات الخوف والتهديد، فقد بذل الباحث التقليدي خصوصاً التاريخي جهداً جدير بالاهتمام، وحقيق على باحثي اليوم ان يجعلوا أعماله خارطة طريق من اجل رسم ملامح بحث موضوعي جاد خصوصاً ونحن احوج الى النهوض بالبحث التاريخي للكشف عن الحقائق وتدوينها بما ينفع الحاضر والآتي . فقد قدم الباحث التقليدي نماذج تحقيقية ممتازة أغنت مكتبة السيرة الاسلامية بفنون من التحقيقات الممتازة التـي اثرت الواقع العربي، ورفعت الابهام عن الواقع التاريخي المتأرجح بين الحقيقة التاريخية التي فرضت نفسها على الاحداث وبين سلطة الرقيب الذي يسعى الى تقديم الحدث الاسلامي بمستوى يتكافأ مع توجهاته وتحدياته المحيطة به، وبين هذه الظروف المتشنجة التي يعيشها الكاتب التقليدي فقد قدم ما بشأنه أن يكون موضع التقدير، فلو استعرضنا جهود الرواد من المؤرخين كالطبري في تاريخه وابن الاثير في الكامل والمسعودي في مروجه وابن قتيبة الدنيوري في الامامة والسياسة واليعقوبي في تاريخه وغيرهم من رواد التوثيق التاريخي الذين قدموا اعمالهم الموضوعية بمهنية عالية الجودة في الجمع والتحقيق، بغض النظر عن محاولاتهم الاعتذارية لبعض الاحداث من اجل ترميم صور الاصحاب الذين كان لهم تاريخ حافل بالغدر والنكوص، او الاجرام والتعدي على الحرمات، ولعل المحاولات الاعتذارية كانت للتخفيف من غائلة السلطتين الاموية والعباسية اللتين تحظران التوثيق التاريخي الموضوعي غير المنسجم مع توجهاتها، وكل ذلك فقد قدمت هذه الاعمال التاريخية المبكرة محاولاتها الجادة في تثبيت شطر كبير من التاريخ الاسلامي الذي وثقته هذه الاعمال .

من هنا نتطلع ان يكون البحث التاريخي الحاضر قد اقتفى سلفه من التوثيق الموضوعي الذي يندرج تحت اعمال المحققين التجديدين الذين توفروا على آليات التحقيق واسبابه المتاحة لتوفر المعلومة متى ما شاءوا وأنى شاءوا، فالمطبوعات المبثوثة والمخطوطات المتوفرة المخزونة في اجهزة الكومبيوتر والدوريات المتلاحقة بين واحدة واخرى، وشبكات الاعلام وادوات التواصل الاجتماعي حتى لا تكاد تخفى معلومة الا على غافل أو مغفل لا حظّ له من التحقيق، ولا نصيب له من التدقيق كحاطبِ ليلٍ يتعثر بأذيال الاخفاق والتجني على الحقيقة وهو ما وقع به احد ضحايا الاعلام المزور المعروف بالباحث الاكاديمي بسام الجمل التونسي المحاضر في جامعات تونس والذي يفترض أن يكون موضوعياً طالما يحمل صفة العلمانية والترفع عن الطائفية واصطفا فاتها المقيتة.

كثير هم الباحثون العلمانيون وأكثرهم مثلوا وجهاً ناصعاً لرؤيتهم من خلال التعاطي مع النص الديني الذي يفترض أن يتم التعامل معه على اساس الموضوعية الموصلة الى الحقيقة مع توفر الادلة الناهضة بالآراء والداعمة للتوجهات التي يحملها هذا الباحث أو ذاك المحقق، أما ان تكون العشوائية طاغية على مباني الباحث مدعياً نهجه الاكاديمي فهو تجن واضح على المنهج الاكاديمي الذي عُرف بصرامته في تناول الحقيقة، أو على تحفظات الباحث التقليدي الذي يسعى للحفاظ على نقل المعلومة من دون المساس بها، بمعنى ان هناك منهجين يسعيان للوصول الى الحقيقة التاريخية خصوصاً:

الاول: المنهج التوصيفي الذي احتفى به الكاتب التقليدي.

الثاني: المنهج التحليلي الذي سعى اليه الباحث المعاصر خصوصاً ذوي المنهج الاكاديمي.

وكلا المنهجان يقدمان رؤية واضحة المعالم للوصول الى المعلومة وملازماتها

وبما تتوفر لديهم من آليات البحث والتحقيق، أما أن يكون البحث عشوائياً فهذا ما لا تتوقعه من باحث معاصر اكاديمي يحترم مقومات البحث وسلامة آلياته.

عشوائية "الجمل" في تاريخه ومتخيله:

قدم الكاتب التونسي بسام الجمل محاولة في التعرف على شخصية من أهم الشخصيات الاسلامية التي لم يُختلف فيها، فالمسلمون جميعاً أذعنوا لهذه الشخصية وروت مدوناتهم الحديثية ما أشبعتها الذاكرة الروائية من احاديث تشير الى منزلتها عند النبي صلى الله عليه وآله وكرامتها وعلو شأنها، وكانت السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام من الشخصيات المهيمنة على التاريخ الاسلامي بكل تفاصيله.

كان التاريخ عند الكاتب بسام الجمل غير ذي أهمية فهو يطوعه حسب ارادته وعلى اساس رغباته، فاذا روى رواية نقضها بذوقه، واذا اراد حديث رده بعقله، لم تجد للدليل أثراً عنده، ولا للبرهان اي تقديس لديه، فالمقدس عنده ذوقه، والمحترم لديه عقله، وعلى التاريخ الاسلامي بعد ذلك العفى .

هذه هي عشوائية "الجمل" يُثبت ليُلغي، ويُلغي ليُثبت، تراه هائجاً لا يقر له قرار، يحاكم الرواية بحسب توجهاته ودواعيه الشخصية، لم يجد قيمة للتحليل، ولا مكاناً للمنطق، واذا اردنا تصديق ما اوردناه عليه أخذنا ما كتبه من أول امره في السعي لتثبيت ولادة فاطمة الزهراء عليها السلام هل هي قبل البعثة أم بعدها؟

الولادة المختلف فيها:

اختلف المؤرخون من الفريقين في تاريخ ولادة السيدة الزهراء عليها السلام فالمؤرخون الامامية يصرون على ان ولادتها في الخامس من البعثة، واهل السنة تمسكوا بقولهم أن ولادة فاطمة الزهراء عليها السلام في الخامس قبل البعثة، ولعل اسباب الاختلاف نوردها في أمور:

الاول: سعى الامويون الى تشويش سيرة السيدة الزهراء عليها السلام بعد أن وجدوا أن العلويين صارت هذه السيدة لديهم منار فخر واعتزاز، وذلك للحط من شأن العلوية التيار المعارض لتوجهات الامويين، ولابد للسلطة الاموية من أن تكسر هذا الصرح الكبير من خلال الدس في تاريخ فاطمة الزهراء عليها السلام للتقليل من منزلتها وعلى حساب "امهات المؤمنين" نساء النبي صلى الله عليه وآله خصوصاً عائشة المعارضة الاقوى للإمام علي بن ابي طالب وام حبيبة بنت ابي سفيان الاموية وغيـرهن من نساء النبي صلى الله عليه وآله وباتت شخصية السيدة الزهراء عليها السلام هي المهيمنة على كل الشخصيات لاغية بذلك الضئيل لنساء النبي عدا خديجة الممول الرئيسي لدعوة النبي والداعم لبعثته آنذاك، وبهذا فسيصور لنا التاريخ الاموي أن فاطمة الزهراء عليها السلام المولودة قبل البعثة بخمس سنوات ستكبر حتى لم يرغب بها رجال قريش في الزواج منها، وسيكون زواجها من علي بن ابي طالب الفقير دفعاً لإحراج التأخير في زواجها فقبلته على مضض، هكذا يسعى الامويون الى تصوير شخصية الزهراء وزواجها وسنقرأ فيما بعد روايات الزواج المشتركة بين السنة والشيعة لنجد ان زواجها الانموذج احتفى به اهل السماء قبل اهل الارض .

الثاني: محاولة تثبيت أن عائشة اصغر نساء النبي صلى الله عليه وآله، وكان النبي يعتز بها ويحبها اكثر من نسائه الاخريات، بل حتى اكثـر من خديجة التي بلغت سن الخمسين، وفرق بين المرأة في سن الخمسين وبين المرأة في سن تسع سنوات عند الرجل وهذا أمرٌ فطري، لذا كانت منزلة عائشة تفوق نساء النبي حتى خديجة السيدة الاولى في تاريخ البعثة النبوية .

على أننا نؤكد أن خديجة لم تبلغ الخمسين بل حتى ولا حتى الاربعين والاقوال في عمرها كثيرة تتراوح بين ٢٥ سنة وبين ٤٦ سنة وهي كم يأتي:

اولاً: ان عمر خديجة ٢٥ سنة :

كما عند البيهقي وابن كثير في البداية والنهاية والسيرة الحلبية كذلك[1].

ثانياً: ٢٨ سنة:

كما في تاريخ دمشق وسير أعلام النبلاء وأنساب الاشراف والحاكم في مستدركه وتاريخ الخميس[٢].

ثالثاً: ٣٠ سنة:

وهو ما ذكره في السيرة الحلبية وتاريخ الخميس[٣].

رابعاً: ٣٥ سنة:

وقد ذكر ذلك ابن كثير في البداية والنهاية والسيرة الحلبية[٤].

خامساً: ٤٠ سنة:

وهو ما ذكره البلاذري في أنساب الاشراف وشذرات الذهب[٥].

سادساً: ٤٤ سنة:

وقد ذكره في تهذيب تاريخ دمشق[٦].

سابعاً: ٤٥ سنة:

وهو ما ذكره في تاريخ الخميس ومختصر تاريخ دمشق[٧].

ثامناً: ٤٦ سنة:

وذكره البلاذري في انساب الاشراف[٨].

وقد احصى هذه الاقوال وفهرسها العلامة المحقق السيد جعفر مرتضى العاملي في كتابه الصحيح من سيرة النبي الاعظم صلى الله عليه وآله [٩].

هذه هي الاقوال في عمر خديجة، ولم يصل احد من الاقوال الى سن الخمسين، فمن اين جاء الكاتب بهذا الرأي، مما يعني انه تكلف في احداث رأي آخر يخالف اجماع المؤرخين، وهذا الخلل في البحث العشوائي الذي لم يستند إلى دليل كلف الكاتب الكثير من المصداقية .

الزواج :

ولننتقل الى ما اثاره الكاتب في مسألة الزواج حيث قال: (والحق اننا لا نعثر على اسباب صريحة تفسر عزوف شباب أهل مكة خاصة عن التقدم لخطبة ابنة الرسول ...)

ولم يتـروَّ الكاتب عن هذه الدعوى لو كان مطلعاً على مصدر واحد من مصادر التاريخ التي اجمعت أن فاطمة كان يتعرض الى خطبتها عدد من رجال قريش، فعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر بعض هذه المصادر التي اوردت هذا الخبـر:

عن علي قال: قال لي رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يا علي لقد عاتبتني رجال قريش في امر فاطمة، وقالوا خطبناها اليك فمنعتنا وزوجتَّ علياً ..[10] .

وعن ام سلمة وسلمان الفارسي وعلي بن ابي طالب قال: لما ادركت فاطمة مدرك النساء خطبها اكابر قريش[11].

وروي انه خطبها قبل علي جمع من الصحابة وان تزويجها من علي كان بوحي من الله ودعا لهما النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حين اجتمعا فقال: جمع الله شملكما واسعد جدكما وبارك عليكما واخرج منكما كثيراً طيباً[12] .

واذا كان رجال قريش قد حاولوا خطبة فاطمة ولم يستجب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الى ذلك فمعنى ان امر زواجها سيكون مشروطاً بتوفر الكفاءة الحقيقية لدى خاطبها الذي سيوافق عليه النبي بعد ذلك، وهذا يدحض دعوى الكاتب في أن شباب قريش لم يتعرضوا الى خطبتها، وبغضّ النظر عن الروايات المتكاثرة المجمعة على تكرار خطبة فاطمة فإنّ مقتضى حالها يؤكد محاولات عدّة ومتكررة لطلب الزواج من فاطمة كونها بنت نبي وليحظى كل من يفوز بخطبتها شرف الانتساب والقرب الى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ .

مثلبة الفقر في نظر الكاتب :

ولم يعد الفقر والترفع عن ملاذّ الدنيا في نظر الكاتب الا مشكلة خلق ازمة نفسية لدى فاطمة كما يدّعي، فالفقر الذي هو احدى سمات الانبياء وعنوان رسالتهم والذي من خلاله قطع دابر التفاخر وغمط حقوق الامم المحرومة، فالزعامة الدنيوية هي ان يكون الملك أرفع من رعيته في كل شيء، ولابد للرئيس من أن يستأثر بكل شيء من ممتلكات الامة، ويسومهم سوء العذاب ولا يتنزل الى أحد من رعيته وكونه افضلهم في المعيشة وأسباب الحياة وتوفر متاعها لديه، هذه هي طريقة الحكم الدنيوي والملك العضوض لدى الحاكم وفريقه .

ألا أن كل ذلك يختلف في موازين الحكم النبوي، فالنبي الحاكم سيكون أضعف رعيته في متاع الدنيا، ويكون أزهدهم عن ملذاتها .

وكان رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مترفعاً عن الدنيا وما فيها وهو يوصي اهل بيته أن يقتفوا أثره وأن يحتذوا سيرته، فكانت فاطمة خير من مثّلت النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ في زهده وفقره وحاجته، وقد ترفعت عن الخيانة وواست بنفسها نساء المسلمين اللواتي كن يعانين من شظف العيش وقساوة الحياة التي كانت هي الصفة العامة لحياة نساء المسلمين، وقد واستهم ابنة النبي بكل تفاصيل الحياة الشاقة وهي مكرمة ما بعدها مكرمة .

الا أن اصحاب المنهج العشوائي ومنهم الكاتب قد احال هذه المكرمات الى مثالب فقد قال :

(ويبدو ان انجاب الابناء لم يحقق لفاطمة الاستقرار الأسري والتوازن النفسي المطلوبين، نظراً الى ما كانت تلقاه من صعوبة في العيش، ومن قسوة الحياة عليها، اذ كانت تلقى في حياتها اليومية الواناً من الضنك والتعب حتى ان علياً تحدث عنها يوماً فقال: جرت بالرحى حتى اثرت بيدها، واستقت القربة حتى اثرت القربة بنحرها، وأقامت البيت حتى اغبرت ثيابها، وأوقدت تحت القدر حتى

دنست ثيابها، واصابها من ذلك ضر)[١٣].

والعجيب ان مثل هؤلاء يتفاخرون اذا وجدوا ابنة احد الرؤساء تقوم بشؤونها من دون ان يساعدها احد، وأنها تكتفي بأبسط مقومات الحياة فتجدهم يجعلون ذلك رمزاً للعدالة وعدم التعدي على حقوق الاخرين، فلماذا يجعل هذا وامثاله ما اتصفت به فاطمة من مواساتها لابسط رعية ابيها مكتفيةً بأقل من الحياة التي اعتاد عليها اكثر نساء المسلمين، فلماذا هذا التصور العكسي الذي غلب على مخيلة الكاتب ليصف فاطمة بأنها قد تأثرت من حياة الحرمان والحاجة ؟!

علاقتها مع علي :

ونعجب من ذلك انه عكس حالة الفقر والحرمان على العلاقة الزوجية المتعثرة بسبب ما كانت تعانيه الزهراء من الحاجة التي لم يستطع ان يوفرها علي بن ابي طالب لذا فهو سيعكس ذلك على حالة الود والتفاهم بين الزوجين ليحيلها بمخيلته المأزومة الى خلاف بقوله: (ومن المرجح تاريخياً ان ما كانت تعانيه فاطمة من مشقة كبيرة في حياتها اليومية من اعباء وخصاصة وجوع مثّل سبباً من اسباب ما عرفته حياتها الزوجية من توتر مستمر، وتشير الروايات الى أن علياً كان يعاملها بشدة وقسوة، وربما انقطعت بينهما لغة الحوار)[١٤].

وحبذا لو دلنا على الروايات التي توثق موضوعة الخلاف والعلاقة المتأزمة بينهما، وهذه الطريقة من الدعاوى والتدليس تنقل الكاتب من باحث علمي موضوعي الى مهرج عشوائي طائفي، فأين الروايات المدعاة، وهل صحيح أن ينتج الاحتمال نتائج قطعية في موضوع تاريخي يعتمد على الروايات الصحيحة واجماع الفريقين ؟

زواج علي من ابنة ابي جهل :

وتطورت سوء العلاقة في نظر الكاتب بعد اسفافه في التهم والطعون على

سلوكية الزهراء وشخصيتها وصل بنتيجة مخيبة الى آماله وهي زواج علي من ابنة ابي جهل كردة فعل حيال فتور العلاقة بينهما فتشبث برواية مختلقة حول هذا الزواج المزعوم وقد اورد ذلك البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه وابي داود والحاكم وابن ابي شيبة وعن احمد بن حنبل ومجمع الزوائد والمطالب العلية وغيرها تحدثت بألفاظ مختلفة الا انها نقلت قصة الخطبة فقط، وعند البحث عن اسانيد كل هذه الروايات وجدناها ضعيفة لا تنسجم مع مجريات الاحداث بل شخصيتي علي وفاطمة فضلاً عن شخصية النبي صلى الله عليه وآله وسلوكه، وبذلك فقد اضاف الكاتب الى رصيد عشوائياته رقماً آخر يحكي عن خيبة امله في رسم تاريخ مزور.

ان محاولات كهذه لا تتناسب والمنهج العلمي الذي يدعيه هؤلاء اصحاب المحاولات الحداثوية في التعامل مع هذه الدعاوى، فهناك منهج يحاكم الرواية على اساس السند فضلاً عن شواهد صحة المتن بقرائن معينة، الا أن الكاتب لا يعي المنهج السندي الذي يتعاطى به العلماء في محاكاة الرواية وتبويبها ضمن مصنفات الروايات الصحيحة أو الضعيفة التي لا يُعتنى بها ولم يكد يذكرها في بحوثه.

المعارضة بنحو آخر:

لعل القارئ لم يتفق معنا في عنونة البحث حول ناصبية بعض العلمانيين، الا أنه سيظهر صحة المقولة والعنوان حيثما تقرأ تحريفاً آخر يطعن في تفاصيل الحدث مع الاقرار بما وقع على الزهراء من ظلم واجحاف واعتداء فيسعى الى تبرير الهجمة البربرية التي تعرضت لها من قبل ابي بكر وعمر فقد نقل بالحرف الواحد مرويات الفريقين حيال ما جرى على فاطمة الزهراء معترفاً بوقوع الاعتداء الا انه مبرراً ذلك كون الاعتداء الذي كان ردة فعل لموقف الزهراء من بيعة ابي بكر وعدم إعطائها البيعة، وان المعارضة لابي بكر كانت قد اتخذت بيت الزهراء مقراً لاجتماعها ضد ابي بكر فضلاً عن رفض تسليمها الكتاب الذي دفعه ابوبكر

والقاضي بمنحها فدك، وجعل الكاتب هذه الامور مبرراً شرعياً للاعتداء والهجوم على دار فاطمة .

وليت الباحث اتعب نفسه قليلاً ليبحث في كتب الصحاح الحديثية التي تحدثت عن رعاية النبي لابنته فاطمة وحرصه على سلامتها وعدم ايذائها، وقرن حبه بحبها وبغضه ببغضها، واشاد بذكرها في المحافل، وأضاف نفسها لنفسه فهي بضعته وروحه التي بين جنبيه .

ففي احاديث متواترة ورد عن النبي ﷺ :

فقد روى الحاكم في المستدرك عن النبي ﷺ: ان الله ليغضب لغضب فاطمة ويرضى لرضاها(١٥).

وروى ابن حجر عنه ﷺ : فاطمة بضعة مني من آذاها آذاني ومن احبها فقد احبني(١٦).

وعن الحموي: فاطمة قلبي وروحي التي بين جنبي(١٧).

وفي مسند احمد قال ﷺ: انما فاطمة شجنة مني، يقبضني ما يقبضها ويبسطني ما يبسطها وان الانساب يوم القيامة تنقطع غير نسبي وسببي وصهري(١٨) ،وخرج رسول الله ﷺ ذات يوم وقد اخذ بيد فاطمة (ع) وقال: من عرف هذه فقد عرفها ومن لم يعرفها فهي فاطمة بنت محمد وهي بضعة مني وهي قلبي الذي بين جنبي، فمن آذاها فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله(١٩).

وبعد هذه الاحاديث فما هو الكاتب الذي برر للانقلابيين هذا الاعتداء على فاطمة الزهراء بحجة معارضتها وعدم اعطائها البيعة، على ان هذه الاحاديث كلها شهادة في تزكية النبي ﷺ للزهراء بل هي نصوص على طهارتها عن كل ما يشين المؤمن من العمل المنافي لله ولرسوله وكون كل حركة من حركاتها لا تخرجها من حق وتدخلها في باطل، فمن اباح لهؤلاء بعد كل هذه التوصيات في حقها أن

يفعلوا ما فعلوه، ومن أباح للآخرين ان يعتذروا كل هذه الاعتذارات الواهية، وبعد هذه الاحاديث التي تلوتها وعشرات مثلها لم نذكرها فهل بعد ذلك شكّ في أن فاطمة أغضبها ابو بكر وعمر وكان لغضبها غضب النبي ﷺ وغضبه غضب الله؟ فهل يشك مرتاب في أن الله غاضب على هؤلاء بعد نقمة الاجراءات التي اتخذها اهل السقيفة .

الكاتب ومحنة فدك:

ولم يستطع الكاتب ان يبرز امكانيات بحثه بموضوعية تامّة امّا قصوراً او تقصيراً، أو كلاهما معاً، حيث ادعى ان الخلاف بين الامامية وغيرهم من اهل السنة بـ (أن الاشكال بين اهل السنة والشيعة في هذا الباب هو: هل الرسول منح فدك لفاطمة في حياته ام لا ؟)[٢٠] وهذا التساؤل يكشف عن قلة باع الكاتب في معرفته بالتاريخ الاسلامي وملامح السير النبوية، وقد غُيّبت كثيرٌ من الحقائق عن تصوراته لقلة اطلاعه بعد أن اقحم نفسه في غير ميدانه، وسأزود القارئ بما انكره او تغافل عنه من حقائق .

ففي الدر المنثور عن ابي سعيد الخدري انه قال: لما نزلت الآية ﴿**فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ ..**﴾ دعا رسول الله ﷺ فاطمة الزهراء واعطاها فدكاً[٢١] ،ومثله في تاريخ الحاكم النيسابوري . وذكر ابن حجر العسقلاني في الصواعق المحرقة ان عمر قال: اني احدثكم عن هذا الامر، ان الله خص نبيه في هذا الفيء بشيء لم يعطه احداً غيره فقال: ﴿ **وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ..**﴾ فكانت هذه (يعني فدكاً) خالصة لرسول الله ﷺ[٢٢].

وقد روى البخاري عن عائشة: ان فاطمة بنت النبي ﷺ ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ مما افاء الله عليه بالمدينة وفدك، وما بقي

من خمس خيبر .

فقال ابو بكر: ان رسول الله ﷺ قال: لا نورث ما تركنا صدقة(٢٣) .

وفي صحيح مسلم عن عائشة في حديث .. قالت: كانت فاطمة تسأل ابا بكر نصيبها مما ترك رسول الله ﷺ من خيبر وفدك وصدقته بالمدينة فأبى ابو بكر عليها ذلك.(٢٤)

ولا يمكن لنا اتهام دعوى فاطمة بعد ان اجمع المسلمون ان آية التطهير نزلت فيها وفي آلها وقد نزهتهم عن كل رجس وقبيح ومنه الكذب والخيانة، وانها صادقة مصدقة في دعواها، فكيف توقف الخليفة في تصديقها طعناً منه على دعواها وتكذيباً للنبي الذي شهد بعصمتها . هذه الاسئلة وأمثالها لم يكد يجيب عليها الكاتب او يتوقف عندها مما اوقعته في دوامة العشوائية البحثية .

شتان بينهما :

ومن الامور المستغربة في البحث كون النبي ﷺ يشيد بشخصية فاطمة وانها شجنة منه، وروحه التي بين جنبيه، وان الله يرضى لرضاها، ويغضب لغضبها وكثير من الاحاديث التي ذكرناها والتي لم نذكرها تبين شأن فاطمة وخصوصيتها، الا ان الكاتب يفاجئنا بقوله: (والحاصل من سيرة فاطمة انها لم تكن سوى شخصية عادية، سواء في حياة الرسول ام بعده، فلم تكن لها اي حظوة في وسطها الاسري الضيق قبل الزواج وبعده، او في وسطها الاجتماعي القبلي في مكة ثم في المدينة، ولا خبر في المصادر التاريخية عن سبب عزوف شباب قريش عن طلب الزواج بها، على الرغم من كونها ابنة النبي، حتى اذا قيض لها الزواج لها من علي بن ابي طالب فان ذلك تم بأَخَرَةٍ مقارنة بسن تزويج الفتيات وقتئذ(٢٥).

وشتان بين التقيمين، تقييم النبي ﷺ لمقام فاطمة وبين تقييم الكاتب

لمكانتها واعتبارها امرأة عادية، ولا تتفاجأ اذا وجدنا ان الكاتب لا يقر حتى للنبي صلى الله عليه وآله عظمته ومنزلته بعد أن يصفه بأنه ذو منزلة خيالية بقوله: ومن البديهي ألا ترضي هذه السيرة التاريخية الباهتة علماء الاسلام سنة وشيعة فانبروا يؤولون احداث التاريخ المقترنة بفاطمة، فأعادوا بناء سيرتها فأسسوا بذلك خطاباً في سيرة فاطمة يعبر نظرة الاجيال الاسلامية اللاحقة الى ابنة النبي والى آل البيت عموماً، وقبل هذا وذاك نظرتهم الى الرسول نفسه بعد ان تبوّأ في ضمائرهم ووجدانهم منزلة مرموقة لا مزيد عليها(٢٦) .

هذا ما يمكن ان يكون عليها الكاتب متمثلاً النبي بأنه ذو تاريخ متخيل رسمته وجدانيات المسلمين فما بالك في تقييمه لسيرة فاطمة . ؟!

المتخيل المهووس :

لم يعد الاخفاق التحقيقي الذي واجهه الكاتب نهاية ازمته النفسية، بل عبّر عن أزماته واخفاقاته العلمية في محاولات الاصرار الباعثة على كشف توجهاته المأزومة بعد ان وجد التاريخ يحيل السيرة الفاطمية الى ملحمة من ملاحم النصر النبوي على الازمات المفتعلة التـي اثارها المنافقون لإيقاف عجلة التقدم في البعثة النبوية المباركة، والانموذج الفاطمي كان انعكاساً لنجاح مرحلة من اهم مراحل الصراع الذي خاضه النبي صلى الله عليه وآله مع مناوئيه فكانت الحصيلة هيمنة الخطاب الفاطمي على مجمل الاحداث الاسلامية حتى هذه الساعة .

من هنا شعر الكاتب ومن على طريقته أن العقل المتأزم يدخلهم في صراع الماضي لخلق حاضر موهوم، وهو المتخيل الذي عكسته توجهات الكاتب وخطه، لذا اعتبر التاريخ الفاطمي لم يلبِّ رغبات المؤرخين فعمدوا الى تفعيل المخيلة التاريخية لرسم صورة لفاطمة اخرى تخالف الواقع التاريخي .

هذه هي ازمة الكاتب النفسية بعد ان خرجت من تخيلات المدرسة الاموية التي اختصت في خلق المتخيل الاسلامي لخلق شخصية الخليفة، ورعه، زهده، تقواه، حلمه، كرمه الى غيـر ذلك مما لم يشهد التاريخ بها، فكانت شخصية معاوية حاضرة في المتخيل الرسمي ومن قبل كانت شخصية عائشة هي الباعث في خلق متخيل خلاق يعطي انطباعاً آخر من حب النبي لها وتقديمه على نسائه الاخريات ومن ثم على خديجة ومن ثمّ على فاطمة التي وردت فيها روايات متواترة في مكانتها الجليلة ورتبتها العظيمة، وقد عملت ماكنة الاعلام الاموي على ذلك منذ ان بدأ الصراع مع الخليفة الشرعي –الامام علي– حتى ساعتنا هذه، وكان لعائشة النصيب الاكبر من رسم ملامح شخصيتها في المخيلة الشعبية حتى سرت الى مخيلة الكتّاب المتأخرين، وبهذا فالكاتب لا يزال مستغرقاً في المتخيل الاموي حتى اذا دعته الضرورة في التحقيق انعكست لديه جهد المتخيل الاموي الذي رسم ملامح أشخاص وحدد معالم توجهات الفكر وتداعيات التسابقات المحمومة .

*** هوامش البحث ***

(١) . دلائل النبوة للبيهقي ٢:٧١، البداية والنهاية ٢:٢٩٤، السيرة الحلبية ١:١٤٠

(٢) . تاريخ دمشق ١: ٣٠٣، سير اعلام النبلاء ٢: ١١١، انساب الاشراف: ٩٨، المستدرك للحاكم ٣: ١٨٢، تاريخ الخميس ١: ٢٦٤

(٣) . السيرة الحلبية ١: ١٤٠، تاريخ الخميس ١: ٣٠٣

(٤) . البداية والنهاية ٢: ٢٩٥، السيرة النبوية ١: ١٤٠

(٥) . انساب الاشراف: ٩٨، ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب ١: ١٤٠

(٦) . تهذيب تاريخ دمشق ١: ٣٠٣

(٧) . تاريخ الخميس ١: ٣٠١، مختصر تاريخ دمشق ٢: ٢٧٥

(٨) . انساب الاشراف: ٩٨

(٩) . راجع الصحيح من السيرة ٢: ٢٠٠

(١٠) . اعلام الورى: ٦٤، حبيب السير ١: ١١٥

(١١) . مناقب الخوارزمي: ٣٤٣، كشف الغمة ١: ٣٦٣

(١٢) . الفتوحات الربانية ٢: ٥٠

(١٣) . فاطمة من التاريخ الى المتخيل: ٧

(١٤) . نفس المصدر السابق: ٨.

(١٥) . المستدرك على الصحيحين ٣: ١٥٤.

(١٦) . الصواعق المحرقة: ٢٨٩.

(١٧) . فرائد السمطين ٢: ٦٦.

(١٨) . مسند احمد ٤: ٣٢٣

(١٩) . كتاب المختصر عن تفسير الثعلبي: ١٣٣.

(٢٠) . فاطمة من التاريخ الى المتخيل: ١٠.

(٢١) . الدر المنثور ٤: ١٧٧.

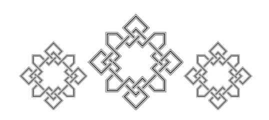
(٢٢) . الصواعق المحرقة: ٢٥.

(٢٣) . صحيح البخاري ٥: ١٧٧.

(٢٤) . صحيح مسلم ٣: ١٣٨١ حديث ٥٤.

(٢٥) . فاطمة بين التاريخ والمتخيل: ١٣.

(٢٦) . نفس المصدر السابق.





Al- Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholastic theology issues



www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com
aqeedah.m@gmail.com



يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف